جيرار لكلرك

الأنتروبولوجيا والإستعمار

ترجمة

د. جورج كتورة



الطبعة الثانية
1411هـ - 1990م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف: ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص.ب: ٦٣١١ / ١١٣ تلكس: LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

جيرار لكلرك

الأنتروبولوجيا والإستعمار

ترجمة

د. جورج كتورة

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

ANTHROPOLOGIE
ET
COLONIALISME

Par

Gerard LECLERC

مقدمة الطبعة الثانية

منذ سنوات والانتروبولوجيا صرعة العصر . بل منذ قرن كامل تقريباً لا تمضي سنة إلا وتخرج المطابع عشرات الكتب التي تهتم بهذا الموضوع . والانتروبولوجيا ، أو الإناسة كما يحلو لبعض الكتاب العرب ترجمة هذه الكلمة علم يهتم بالانسان ، بالناس كما يستنتج من الاشتقاق الاكثر بساطة . علماً أن الناس الذين حلا لهذا العالم اكتشافهم أول الامر هم الناس البدائيون . لقد كان ذلك اكتشافاً رائعاً أن يخرج العالم « الغربي » عادةً من مكتبات جامعته ومن رحابها ليتجول في أصقاع غير مكتشفة وليكتشف اخوةً له يختلفون عنه مأكلاً ومشرباً وسلوكاً . فكانت الدهشة الاولى : إنهم البدائيون الذين يكتشفهم هذا العلم الجديد . وبعد جولات من البحث والتدقيق ، وبعد أن لبس العالم ثوب البدائي وحكى لغته وعاش معه لفترات . كانت الدهشة الثانية . هذا البدائي ليس متخلفاً كما تصوره المعلومات المختزنة منذ فترات . إنّ له طريقة حياته التي تختلف عن حياة الاوروبي . إنه له طرق تفكيره التي تختلف عن منطق الغربي ومع ذلك ان له منطقه الخاص . فكانت جولات جديدة من الدراسة ليطلع العلماء بعدها بتأكيد دهشة جديدة . يختلف هذا المنطق عن منطقنا ، لكنه منطق متماسك بكل الاحوال . إن له عالمه الخاص إن له مقدماته ونتائجه التي يكفي أن نسلم بها حتى يتبدى لنا أن ما يعيشه البدائي ليس عالماً آخر ، بل عالمه الخاص بما فيه من آراء ومعتقدات . وهو عالم متماسك ،

لـه قيمـه ومنطقه وشعائره وطرق إيمانه التي لا تخلو جميعها من الجدة والطرافة . إنها ليست بالية الى الحد الذي كان يعتقده العالم البعيد قبل أن ينطلق ميدانياً الى الحقل الذي تجب معاينته عن كثب .

من هذه المنطلقات كانت أغراض العلم الجديد أغراضاً بريئة للوهلة الاولى . أو إنما كانت فعلاً كذلك أول الامر . لكن هذه البراءة لم تدم طـويـلاً إذ تحـول هـذا العلم وبسرعـة الى آداة في يـد السلطة ، أو السلطات الحـاكمة في البلدان الاوروبيـة التي كانت تشهـد مع تـوسع البحث في الانتروبولوجيا تـوسعاً جغـرافياً مـذهلاً حملهـا من حدودهـا الضيقـة لتجد لهـا في كل جهـة من جهـات الارض لا مـوطىء قـدم وحسب ، بل رقاعاً جغرافية تفوق مساحتها الاصل بعدد من الامثال . إنه العصر الاستعماري الكـلاسيكي ، عصر البحث عن مستعمرات ، عن أسواق وعن يد عاملة وعن مواد خام وعن زبائن جدد يشترون صناعات غير متوفرة في أرضهم . والاستعمار هذا لم يكن عسكـرياً وحسب . إنـه لا يدرس في كتب التـاريخ ولا في حـوليات الامم والشعـوب والـدول . بـل كـان استعماراً كانت الثقافة بعض أسلحته . وربما أحياناً السلاح الامضى .

هـذا ما يحاول هذا الكتـاب كشفه . والعلم المحـايد الـبريء لم يكن كذلك باستمرار . فتحت ستار الثقافة برزت مخالب وقرون برزت نوايا ومخططات . وتحت شعار دراسة الثقافة ، ثقافة البلدان المجهولة ، ثقافة الشعوب الأخرى ظهرت نوايا فرض ثقافة الدارس ، أو ثقافة السلطة التي ينتمي اليهـا أو يعمـل من أجلهـا في بعض الاحيـان . ومن هنـا ظهـرت إذاً بوادر التمييـز بـين ثقـافـة الانسـان الابيض وبـين سـائـر الثقافات ، ومن هنا ظهرت أيضاً مفاهيم المركزية الاتنية ، ومفاهيم

التماهي الثقافي والتثاقف الخ ، مما يرد في هذا الكتاب ، أو مما يحاول هذا الكتاب معالجته بشكل منهجي مظهراً بداية فرض مثل هذه التصورات .

قد يكون كتاب « الانتروبولوجيا والاستعمار » محاولة فريدة ، لكنها ليست الوحيدة فيما نعلم ، تتصدى لكشف زيف العلم . أو زيف التمسك بالعلم لاهداف لا علمية على الاطلاق ، ولكشف بطلان فكرة الحياد العلمي . إنها فكرة توازي تماماً ما نشهده في العلوم البحتة كالرياضيات والفيزياء حين تتحول هذه الى تقنية ، بل الى تقنية هدامة في بعض جوانبها . إنها ضريبة العلم ، أو ضريبة القيمين عليه أو المستفيدين منه أو اللاهثين في إثره . من هنا لا يبدو غريباً على الاطلاق أن تترافق فترة إزدهار بعض العلوم الإنسانية ، ومنها الانتروبولوجيا مع فترة ازدهار التوسع الغربي الاوروبي أولاً ثم الاميركي تالياً باتجاه آسيا وافريقيا وأميركا الجنوبية واستراليا .

لا يعني ذلك عدم وعي المثقفين ، وعلماء الانتروبولوجيا منهم بخاصة لمخاطر العلم الذي يزاولون . بل لقد عبر بعضهم وهذا ما نجد صداه في هذا الكتاب عن وقوعهم ضحية هذا العلم اذ ارتضوا ، أو (أُجبروا) على العمل لا في حقل الابحاث الخاص بهم وحسب ، أي في الاطار النظري لعلمهم ، بل في حقل ادا رة ، أي في اطار وضع خبراتهم ومعلوماتهم في خدمة النظام الإداري ، الذي أُنيط به تنظيم حياة الشعوب المستعمرة (بالفتح) . واللافتة العلمية كانت جاهزة بكل حال : لا بد من حمل أبناء العالم الثالث على الارتفاع الى مستوى التمدن الاوروبي . وأوروبا قد أتت الآن الى العالم الثالث ، لا بد من مساعدتها إذاً . هكذا تحالف كل من المبشِّر والاداري والضابط العسكري للقيام بعمل شبه مقدس برأيهم . وإلى أن تسنى للعالِم وعي

المأزق الذي دخله ، أو وعي الحالة الإنسانية التي الزم على العمل في إطارها ، كانت الادارة العسكرية غالب الاحيان قد سارعت لتنظيم كل ما يلزم تنظيمه ولم يبق للعالم الأنتروبولوجي إلا أصقاع مجهولة يفتش عبرها عن شعوب ما زالت تعيش خارج التاريخ فيرضي بدراستها ضميره ويشبع هوايته .

هذا باختصار ما تحاول الفصول الاولى من هذا الكتاب قوله . وقد فعل المؤلف ذلك بكثير من الدأب والعناية والدراسة وإثبات الدليل ، من دراسات علماء الانتروبولوجيا ومن تصريحاتهم التي تقارب أحياناً « فعل الندامة » لنزولهم الى درك التعامل بلا وعي مع إدارة استغلت العلم لتعزز به سيطرتها . لا يعني ذلك أن الانتروبولوجيا لم تحصد إلا السيئات وحسب . أو ان نتائجها الايجابية قد اقتصرت على العلماء وعلى بلادهم الغربية عادة وحسب أيضاً . بل كان لا بد من ردات فعل وطنية تولى قيادتها بعض المتنورين حتى ممن تسنى لهم الدراسة والتعلم في مدارس الاستعمار ومؤسساته . فمناهضة الاستعمار لم تكن عملاً عسكرياً وحسب ، بل كانت عملاً ثقافياً أيضاً تسلح بالسلاح نفسه الذي تسلحت به الاداة الاستعمارية ، أي العلم ، أي التمسك بالارث الذي أرادت تلك الارادة طمسه أو تغييره أو تبديله . لقد أرادت الادارة الاستعمارية دراسة العالم الثالث بوصفه الرجل المريض ، وبوصفها الحكيمة التي تحمل اليه الشفاء شرط ان . . . إما مثقفو العالم الثالث فقد أعلنوا أن التمسك بثقافتهم وبشروط حياتهم لا يعني البقاء في مرحلة دنيا من الاقتصاد أو التنظيم أو في مستوى الحياة ككل ، بل يعني الحفاظ على نوع من الاصالة ونوع من الروح الوطنية التي لا بد منها لتقبل كل الشروط الموضوعة ولتقبل كل الافكار الجديدة . هكذا كانت تصورات فرانز فانون الذي يعتبره هذا الكتاب أحد رواد

الانتروبولوجيا المعاكسة ، انتروبولـوجيا تفكـك الاستعمار . علماً أنـه لم يكن وحده . فالعالم الثالث استفاق ويستفيق ، والسلاح واحد والعدة واحدة إنهما العلم الذي يشبه العملة بوجهيها . إلا أن أحدهمـا سلبي وعلى العالِم أن يحسن الاختيار .

إذا كانت هذه فكرة الكتاب ككل ، فهو لا يقف عنـد هذا الحـد . فككل دراسة يراعي المؤلف تطور أنواع الانتروبولوجيـا من وظيفية الى تطورية الى مباشرة وغير مباشرة ، مؤكداً على ارتباط أيٍ منها بنمط من أنماط السيطرة الفرنسية الانكليزية أو الاميركية آخرها . موضحاً بذلك عقليـة أو ذهنية أصحـاب هذه المـدارس أو من هم وراءها . لتصبح دراسته من هذا المنطلق دراسة أنتروبولوجية « مقلوبة » إن صح القول . أي إنه ينطلق لفهم المصطلحات الموضوعة انطلاقاً من فهمه لطموحات واطروحات أصحابها . فإذا كان هـذا العلم الجديـد هو العلم الـذي يحاول فهم الناس في أرضهم ومـوقعهم فوق هـذه المساحـات المتخلفة برأي العالم الغـربي ، فان المؤلف يـذهب الى أبعد ممـا هو مـطروح إذ يوضح بالدليل القاطع روحية هذه المصطلحـات بما يكمن خلفهـا من أبعاد وإمكـانيات وتصورات . إنه كشف لزيف العلم المحايد أو الذي يراد له أن يكون كذلك . هذا إن استطاع .

جورج كتورة



مقدمة

يصطدم علماء الأنتربولوجيا المعاصرون بصعوبات جمة، حالما يبتعدون عن ممارستهم لعلمهم، ويحاولون تحديد مادتهم بشكل نظري. صحيح أنه يمكن تحديد الأنتربولوجيا الاجتماعية، بشكل كليّ ومجرد، بأنها العلم الذي يحدّد المجتمعات الإنسانية، إلا أنَّ مجال هذا العلم ظلَّ، وكما هو معروف إلى الآن، محصوراً بماضي المجتمعات التي أُطلق عليها اسم المجتمعات «المتوحشة» ثم «البدائية»، وأخيراً «التقليدية» أو «القديمة»؛ وبعبارة أخرى: العالم الثالث أو جزء منه.

أثناء ذلك بدأ العالم الثالث، وبطرق مختلفة، خروجه من مرحلة الصمت التي وضعه فيها الاستعمار. لكنّ العالم الثالث كان موجوداً بالطبع، و«نحن» نتكلم عنه ولكن بلغتنا الخاصة، دون أن نفكّر فيه فعليّاً؛ باستثناء «المتخصصين» في الاستعمار الذين يقومون بذلك على طريقتهم الخاصة. أمّا الآن فقد بدأ العالم الثالث يتكلم، وبدأ يفكّر بذاته، وبدأنا نحن نعلم أنّه يتوجّب علينا إعادة النظر بعدد كبير من حقائقنا؛ إذ لم يعد بوسعنا الاستمرار في الأوهام التي خلقتها فلسفات التاريخ، من هيجل إلى ما أسماه فوكو «القَدَرَ التاريخي المتعالي الذي خُصَّ به الغرب».

يقال إنَّه إذا كان هناك من علم إنساني بمعزل عن إعادة النظر هذه، فذلك العلم هو حتماً الأنتربولوجيا، التي سعت لتخطي هذا الغرور ولمواجهة المجتمعات والمعارف الأخرى. ربما كان ذلك صحيحاً؛ ولكن لهذا العلم تفسيره الخاص للآخرين، وهو تفسير يخضع لشروط تاريخية محدّدة. فالمجتمعات «البدائية» أو «التقليدية» كانت جميعها خاضعة للاستعمار، وقد وصفت بـ «البدائية»، لأنها كانت ببساطة «صالحة للخضوع لسيطرة الاستعمار». ومع ذلك لم يكتشف علماء الأنتربولوجيا إلا مؤخراً مدى العلاقة بين الاستعمار وبين العلم الذي يمارسون. لقد بدا لهم صعباً بالطبع التعامي عن الواقع، وهو أن المجتمعات «الأخرى» - غرض دراستهم - كانت «أيضاً» مجتمعات مستعمَرة. ولكن ذلك لم يدفعهم إلا نادراً لمراجعة علاقة الأنتربولوجيا بالاستعمار.

إنّ «موقف الأنتربولوجيا الاستعماري» لم يتوضّح بالفعل إلا بعد أن بدأت مرحلة إنهاء الاستعمار في العالم الثالث. ولم نحاول بدورنا تحليل دوافع الاستعمار أو ما يبرّره، فضلاً عن الأيديولوجيّة الاستعمارية؛ وهذا ما نجده لدى أناس عديدين، ولكن ليس لدى علماء الأنتربولوجيا. لقد حاولنا القيام بتحليل تاريخي للخطاب الأنتربولوجي، بما له من دلالة علمية، انطلاقاً من الحدث الأساسي الذي شكله الاستعمار بالنسبة له؛ علماً بأنّ التحليل قد اقتصر على أفريقيا، مع إمكانية تعميمه على آسيا وأميركا اللاتينية.

يمكن القول إذن إنّ الإمبريالية الاستعمارية المعاصرة تتوافق زمنياً مع الأنتربولوجيا المعاصرة؛ فكلتاهما تعودان إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وسنحاول إبراز الروابط بين

الأيديولوجية التطورية ـ وهي عنصر من عناصر الأنتربولوجيا ـ وبين الأيديولوجية الاستعمارية، وسنتطرّق أيضاً للأسباب التي حدت بالاستعمار الإمبريالي إلى ضرورة التوجه نحو الدراسات الميدانية.

صحيح أنّ المدرسة الوظيفية التي أعقبت المدرسة التطورية بعد عام 1930، قد اعتبرت ـ وإن بطريقة مباشرة أول الأمر ـ أنّ الظاهرة الاستعمارية لا تقع ضمن إطار بحثها؛ إذ في تلك الفترة بدأ البحث، في الناحية الأخرى من العالم، عن مجتمعات «محمية» أي عن مجتمعات ما زالت غير خاضعة للاستعمار، ولكن شيئاً فشيئاً، وبالقدر الذي راحت فيه تلك الوقائع والأبحاث تتطوّر (يمكننا الآن القيام بدراسة أنتربولوجية لقرية في أوروبا أو في أيّ بلد من بلدان العالم الثالث) أصبح صعباً تجاهل تلك الواقعة الأساسية التي بدأنا نسميها باسمها الفعلي: «الاستعمار كنسق عالمي». وسنرى كيف تمكّنت الأنتربولوجيا الاستعمارية، وعبر أية مفاهيم وممارسات، من إدراكها.

هذا وقد ألحقنا هذه الدراسة، بما يمكن تسميته، مع بعض التردد: «الأنتربولوجيا مع نهاية القرن الثامن عشر»؛ إذ إنّ العديد من المتخصصين اعتبروا عصر الأنوار أو جيل الأنوار بين عامي 1760 ـ 1780) الفترةَ «الأنتربولوجية» الرئيسة، وهي الفترة التي شهدت ظهور النظرية العامة للمجتمعات، بمفردات عالمية. قد يكون ذلك جائزاً، ولكن علينا ألاّ نتجاهل المسافة النظرية الضخمة التي تبعدنا عن مفاهيم ذلك العصر؛ فما هو معاصر فيها ليس الوظيفة التاريخية لتلك المفاهيم التي تفتّحت قبل ظهور الإمبريالية المعاصرة، أي في تلك الفترة التي وصفها سارتر بقوله:

« اللحظة السعيدة لماضي البرجوازية ».

أما مفاهيمنا، فموقعها بالتأكيد، تلك الحقبة التي تلت الاستعمار الكلاسيكي، تلك المرحلة التي يقال عنها بتردّد إنها مرحلة إنهاء الاستعمار، أو مرحلة استعمار جديد، استعمار يشرف على الموت، أو استعمار « يتكيّف مع حقائق العالم الحديث ». ذلك هو الفارق في الدلالة بين ما يقول به برك[1] وما يقول به جوليان[2]. إن القراءة الممكنة لعالمنا المعاصر - قراءةً تظهره مطبوعاً بعودة الأصالة والتميّز الثقافيين، أو مسحوقاً أكثر فأكثر بتوسّع المجتمعات الغربية - توحي بأنّ « ظهور العالم الثالث » ما زال يكتنفه الغموض. من هذه الزاوية لا تبدو الأنتربولوجيا تلك الأداة المميَّزة والصالحة لفهم العالمية، حتى لو أعادت التفكير بموضوعاتها. لقد جوبهت بمعارضة من العالم الثالث ومن العلوم الرديفة؛ لذلك ربّما كان علينا أن نترك الساحة لعلوم أخرى، كعلم الاجتماع أو التاريخ، أو الاقتصاد السياسي، وربما أيضاً « لمغامرات فلسفية » جديدة.

الحواشي

(1) **Depossession du monde,** Le Seuil, 1964; **L'Orien. second,** Le Seuil, 1970.

(2) **La Paix blanche,** Le Seuil, 1970

القسم الأول

الامبريالية الاستعمارية والانثربولوجيا

المجتمعات غير الغربية
بمفهوم القرن التاسع عشر

أواسط القرن التاسع عشر بدأ التوسع الأوروبي الذي دخل مرحلته النهائية بالامتداد نحو مناطق غير مطروقة. هكذا بدأت الرحلة غرباً، وصار المشرق إلى جانب العديد من المواضع المليئة بالأسرار مسرحاً له. إنّ ذكر هذه الأماكن يثير في القلوب الرقيقة الخوف، فيما يشجّع ذكرها الساعين لاستثمارها على المزيد من المغامرات. فالثروات الطائلة تنتظر الغرب كي ينهبها، لتصبح نافعة أو لتقوّم التقويم الحقّ. هذا في الوقت الذي لم تهتم فيه تلك «المدنية» بما فيه الكفاية بالشعوب التي تسكن تلك الأراضي، أو التي تملك الأرض وتستثمرها بشكل شرعي. لذلك رأى هذا العلم الإنساني الجديد أنّ من واجبه دراسة هذه الشعوب وتصنيفها على خرائط وبيانات قبل البدء بعملية تمدينها.

حتى أفريقيا لم تشذّ، من هذه الناحية، على القاعدة؛ فحتى نهاية القرن الثامن عشر لم تكن المعلومات عن داخل القارة وافية بما فيه الكفاية. لقد كانت المعلومات المتعلقة بهذا الجزء من العالم، سطحية جدّاً ولم تتعدَّ موضوعين اثنين: معرفة الشاطىء الأفريقي بمحاذاة الطرق التجارية، والتسجيل الوصفي للعادات والتقاليد التي تبدو غريبة، هذا إلى جانب التركيز على المعتقدات الغيبيّة والمثيرة.

. وفي نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، اعتبرت رحلة الرحّالة الإنكليزي مونغو بارك فتحاً جديداً في تاريخ الرحلات إلى الداخل الأفريقي. مع العلم أن رحلات الأبحاث كانت قد بدأت قبل ذلك بقليل، وبالتحديد عام 1860. إلا أنّ الفارق بين رحّالة عصر التنوير وبين الباحثين المتأخرين والمحتلين الذين اهتموا بالوثائق والمعلومات الإتنوغرافية، لا يمكن تسجيله مع المعلومات السطحية وغير المترابطة، ولا قياسه بالعدد الهائل من المعلومات التي تمّ الحصول عليها، كما لا يمكن اكتشافه أيضاً من مجرد المقارنة بين تقريري كوك وبوغونفيل، بطابعهما الفلسفي، وبتقرير ستانلي؛ إذ إنّ الفارق يتمثّل أولاً بالطريقة التي تُدْرَس فيها المجتمعات غير الغربية.

لقد اعتَبرت النظريات التي تعود إلى العصور الوسطى وإلى عصر النهضة أن الحياة البدائية (المتوحّشة) دليل على الحياة الطبيعية، وعلى الأصالة الخلقية، ودليل على النجاح أيضاً. وبالترابط مع هذه الأطروحة فُسِّرَت الثروات الضخمة التي تمّ الحصول عليها دون عناء، ودون لعنة العمل؛ عكس ما يميز أوروبا بما فيها من فقر وعمل. عدا ذلك نجد أنّ النظرية السائدة، المستمدة من التوراة، قد اعتبرت العمل نتيجة انحراف عن الطبيعة أو عن الإله. ثم إنّ مثال البطالة الكلاسيكي، كما تجسّد في سيرة النبلاء والكهنة والأغنياء، كان من امتياز أقلية استطاعت عن طريق النهب التخلص من الحاجة إلى العمل[1]

ومع ذلك فقد كتب أنطوان دي مونتاكريستاين، في نهاية عصر النهضة، والذي يعتبر رائداً من رواد الاقتصاد السياسي: «يولد

الإنسان ليعيش من تحقيقه لواجبه المتنامي في العمل » ؛ فالعمل ليس نتيجة حاجة يمكن التغلب عليها بالتأمل ، إنه هدف الحياة وسعادتها : « إن سعادة الإنسان تكمن في الثروة ، والثروة تكمن بدورها في العمل » .

لم يتسنَّ لهذا الانقلاب في النظرية السائدة أن يفرض نفسه إلا بعد قرنين من الزمن ، حين أصبح الاقتصاد السياسي الكلاسيكي التعبير النظري عن الثروة الصناعية . وهكذا أكمل كل من آدم سميث وريكاردو ، مع نظرياتهما المتعلقة بقيمة العمل ، ما قام به مونتاكريستاين ؛ إذ اعتبرا الثروة نتيجة العمل القاسي تجاه الطبيعة الخائنة (هذا إلى جانب الخلاف بين نظريات الفيزيوقراطيين والاقتصاديين الإنكليز بخصوص إنتاجية الطبيعة) .

هكذا يقفز المثل الصيني إلى الأذهان باعتبار الصين مجتمعاً يعتمد الزراعة . هذا في الوقت الذي تعطي فيه أوروبا الأوّلية للتصنيع على الزراعة ، بادئة بذلك استعمار المجتمعات ذات الطابع الزراعي . وسيتولى الاقتصاد السياسي الإنكليزي قيادة التنظير للثورة الصناعية ، و« للثورة » الاستعمارية . وفي الوقت الذي تحرّكت فيه النظرية الفيزيوقراطية داخل أيديولوجية المتوحش الطيّب ، وفي إطار الماركنتيلية والسيادة ما قبل الاستعمارية بدأ الاقتصاد السياسي الإنكليزي تأثيره من أجل تغيير كامل في النظرة إلى المجتمعات غير الغربية .

بذلك اختفت أطروحة الإنسان البدائي السعيد الذي لا همَّ له إلا رغد العيش ، لتحلّ محلها أطروحة الإنسان الجامد المتحجّر ؛ إذ ساد الزعم أثناء فترة الاستعمار بأن الإنسان البدائي إنسان كسول ؛

فهو ثمرة طبيعة معطاء : « إذا كانت الأرض خصبة والمناخ مناسباً والمياه جارية ، تسقط الثمار لوحدها ؛ وهذا ما يحمل الأهالي على الكسل . فالكسل هو العائق الأول بالنسبة للعمل والتصنيع ؛ لأنّ الصناعات لا يمكن أن تنمو أبداً في مثل هذه المناطق . . . أما في المناطق التي يقسو فيها المناخ ، وحيث لا تنتج الأرض ثمارها إلا بالجدّ والعمل ، هنا فقط يمكن انتظار إنتاج غزير ومتنوّع » .

لقد تم انتزاع هذه الفقرة من كتاب جيمس ستيوارت

: (James Stewrat)
«Inquiry into the Principles of Political Economyc»
(1770)

والمؤلف هو أحد الروّاد السابقين مباشرة لآدم سميث ، وقد اعتبره ماركس من أوائل الإنكليز ، الذين أعادوا النظر في الاقتصاد السياسي الإنكليزي .

والواقع إنّ ستيوارت أو آدم سميث أو حتى ريكاردو لم يأخذوا على عاتقهم تحليل المجتمعات غير الغربية ؛ فالمجتمعات البدائية لا تشكّل بالنسبة لآدم سميث إلا النقطة الصفر ، التي يمكن بواسطتها شرح نظرية قيمة العمل . أما ريكاردو فقد رأى في هذه المجتمعات إمكانية سمحت له أن يربط نظامه بطبيعةٍ قعّدت زمانية التاريخ ؛ وبذلك اعتبر النظام الرأسمالي نظاماً طبيعياً لا يؤثر فيه تاريخ لا جوهر له . وما بين عامي 1860 -1880 ، حين صارت أسس الاقتصاد السياسي الكلاسيكي من مقوّمات الرأي العام « البرجوازي » وحين بلغ الاستعمار مرحلة الإمبريالية ، حينها فقط تطوّرت الإشكالات التي تتعلق بطوبولوجية المجتمعات غير الغربية .

فبالمساواة بين العمل والتمدّن ماهت الأنتربولوجيا التطوّرية في نهاية القرن التاسع عشر بين التمدن والغرب الصناعي، خالقةً بذلك طوبولوجيا جديدة قوامها المستوى التقني.

سنأتي فيما بعد على أهم معالم هذه المدرسة. أما فيما يلي فسنرى كيف حاول روّاد الإمبريالية والرّحالة البحاثة التوحيد بين أعمالهم والتمدّن، وكيف اختاروا مختلف الوقائع لتتناسب مع مقولاتهم.

الرحالة البحاثة والتمدّن

إنّ القول بوجود فارق بين أوروبا (المتمدّنة) والمجتمعات غير الخاضعة لها، يجب ألاّ ينسينا أنّ التوسع الأوروبي قد بدأ فعلاً مع عصر النهضة. صحيح أنّ أعمال العنف والنهب التي قام بها الأوروبيون حينذاك كانت ساذجة جداً ومليئة بالإعجاب تجاه ما يقوم به البدائي، مما لا يسمح بالقول بوجود نظرية تتعلق بالمجتمعات غير الغربية في مرحلة التوسّع الأوروبي تلك، أي قبل بدء الاستعمار، بل أثناء المرحلة المركنتيلية. وصحيح أيضاً أنّ المحتلّ قد ماهى بين ذاته وأوروبا. لكن أية أوروبا؟ إنّ أوروبا لم تشعر بذلك ولم تستوعب ما كان يجري فيها.

ظهر في أوروبا، في أواسط القرن التاسع عشر، مجتمع راح يدرك أنه يعيش مرحلة تغيّر، وأنّ تغيّره هذا ينعكس على سواه (نشير هنا إلى أن مفهوم السلطة الإقطاعية بمعناه الجديد لم يظهر إلاّ في نهاية عصر الإقطاع، وبخاصة مع مونتسكيو). لقد اعتقد هذا المجتمع أنه قادر على استغلال معنًى جديد للتاريخية، معنىً عقليّ وإرادة بروميثية، كما ظهر ذلك في تفسير هيجل للثورة الفرنسية.

بكلمة أخرى ، لقد حاولت هذه الحركة الاستناد إلى عقلانية التاريخ .

إلاّ أنّ أوروبا قد تردّدت قليلاً قبل أن تدخل المرحلة الأخيرة من مراحل إشباع جوعها . لقد حاولت التقاط أنفاسها ؛ إذ حاولت أيديولوجية عصر التنوير إدخال نوع جديد من الليبرالية ، بلغت أقصى مراحلها في الحركة التي قامت من أجل إلغاء العبودية في الأربعينات من القرن التاسع عشر . فقد أدّت أفكار كلٍّ من غرنفيل شارب وفيلبر فورس إلى إلغاء الرقّ في المستعمرات الفرنسية عام 1833 وفي المستعمرات الإنكليزية عام 1848 . هذا في الوقت الذي كانت تتباطأ فيه الحكومات في إدخال التمدّن إلى الداخل الأفريقي . ولذلك اعتبر الرّواد الأوائل الذين استطاعوا دخول هذه المناطق المجهولة أبطالاً مندفعين : (أمثال بارث وستانلي وليفينغستون ، وذلك ما بين عامي 1850 و1880) .

ماذا تمثّل هذه الرحلات العلمية التي بدأت اجتياز أفريقيا منذ عام 1850 ؟ وبماذا امتاز هؤلاء الرحّالة عن رحّالة عصر التنوير ؟ بادىء ذي بدء ، لا يعتبر هذا الاندفاع نحو الداخل ، أو هذه النقلة في المكان ، أكثر من عملية مسح يقترب فيها الرحالة أكثر فأكثر من البدائي ، ويتابعون في الوقت نفسه تحصيلهم « الفلسفي » . وبالنسبة لهم ستساهم هذه الرحلات المسلّحة والبعثات المجهّزة تجهيزاً جيداً بإدخال العلم إلى أفريقيا ، وبإدخال الصناعة إليها بطبيعة الحال . فالفارق هنا بين العلم والصناعة ضئيل جداً . هكذا تمّ عام 1839 تأسيس الجمعية الباريسية الإتنولوجية ، كما تأسست عام 1843 جمعية مثيلة في لندن . مع ذلك فقد اعترف ستانلي بأنه قد تمّ

« شراؤه » من قبل ليوبولد الثاني، ملك بلجيكا، ليعمل على تجزئة أفريقيا، كما أوحى بذلك مؤتمر بروكسل (عام 1876)، وليكون على رأس البعثات العلمية العاملة في الكونغو ـ الأعلى.

حتى لو لم يعمل هؤلاء الرحالة بإمرة أنظمة الحكم الأوروبية، بل حتى لو كان لعملهم « طبيعة خاصة »، فقد اعتبروا أنفسهم على الدوام ممثّلين للحضارة، ومن حملة كلمتها، وبذلك اكتسبوا حقوقاً وامتيازات معيّنة. وهذا ما اعتبره المؤرّخ البريطاني كارنز[2] « تماهياً » بين التمدن والرحّالة الباحثين. وفي الوقت الذي رأى فيه رحّالة عصر التنوير في المجتمعات البدائية مزيجاً من طبيعة (طبيعة إنسانية، عقل سليم، عقل مخلوق) وثقافة مشوَّهة (الغيبيّات) رأى البحّاثة المتمدن فيها نمطاً من المجتمعات يختلف كلياً عن مجتمعاته المتمدّنة.

من هذا المنطلق دأب ستانلي، في مجمل رحلاته، على رسم صورة الرجل الأبيض، القادر كسيد كبير على حلِّ المعضلات جميعها، الذي لا يهزّه شيء إطلاقاً. وبإعجاب بنفسه يروي لنا كيف استطاع التغلب على القادة الصغار الذين لا يشكّلون بالنسبة له أية صعوبة، كما يحدّثنا عن النجاح الذي لا يثيره إطلاقاً؛ بذلك يبرهن ستانلي على أنه رجل أبيض، أي أنه إنسان متمدّن.

إلا أنه لم يكن لهذا الموقف سوى أثر ضئيل؛ فللأفريقي شعور حادّ تجاه العنف الذي يُواجَه به؛ مما دفع بورتون الذي اكتشف البحيرة الكبرى في شرق أفريقيا للقول: « ينظر الأفريقي للحلم والدماثة على أنهما من علامات الضعف من قبل حُماته، وفي ذلك دلالة على قوته، كما يرى في الليونة والتسامح النقاط القابلة

للانثلام في سياسة المتمدنين، لأنها تساعد على الهجوم، بما تفترضه من خوف وضعف »[3].

شكل المبشّرون في ذلك الوقت الطليعة « العقلية » لأعمال البحث، وللجهود التوسعية. صحيح أنهم كانوا على الدوام مدركين للخيط الرفيع الفاصل بين « التنصير » والاستعمار، ولكن ذلك لم يلحق بهم الشعور بالذنب. أما لفينغستون فقد كان، على العكس، باحثاً ومبشراً في آن. وكان على قناعة تامّة بعدم جواز فصل التنصير عن عجائب التقنية والصناعة: « بالإمكان الآن القيام بعمليات جراحية دون صعوبة، وبالإمكان إشعال النار بضربة واحدة، وقد يأتي الوقت الذي يمكن فيه الطبخ على الماء بدل النار. باستطاعة العقل الإنساني أن يمتد في كل اتجاه، ليبلغ الرحّالة بسرعة كاملة، على الأرض كما فوق البحار، ما لم يستطع أسلافنا فهمه، وما يعتبره الأفارقة الآن كما لو كان من قبيل الأسطورة » (مذكرات خاصة). وفي إشارته لمبشّر آخر يجعل الدين والتقنية في جانب واحد، يقول: « نأتي إليهم بصفتنا منتمين لعرق متفوّق، وخَدَمَةً لنظام حكم جعل همّه الرفع من قيمة أفراد أسرته الإنسانية. ونحن ننتمي لديانة مقدسة وباستطاعتنا من خلال الجهد الهادف والأعمال الصبورة من أجل عرق مازال في الحضيض، أن نقوم بعمل يخدم السلام ».

ومع ذلك فعلى المبشّرين إعلان رأيهم بصراحة: أيّاً من الاثنين يعطون الغلبة، الدين أم الصناعة؟ والأجوبة تختلف باختلاف الأفراد؛ إذ نجد أنَّ ليفنغستون يعتبر أنّه من الخطأ فصل الاثنين عن بعضهما؛ لأنهما مرتبطان. فالمسيحية تخلق أسس « العقلنة » مما

يتيح للمواطنين فيما بعد الاستفادة من المدنية المسيحية وما تنتجه من أدوات، ولم يزد المبشر ر. ب. برين شيئاً على ذلك حين كتب في كتابه «العرب والأفارقة» (1891) : «إنّ المسيحيين الأفارقة سيتمكّنون من اكتساب الحضارة بسهولة أكثر من الوثنيين».

إننا نكتشف في أعمال مبشّري تلك الفترة وفي أقوالهم انتشار ذلك الشعور الطيّب الذي نعبّر عنه باسم الإثنية المركزية. ومع ذلك يندرج موقفهم في أفريقيا كما في المجتمعات الوثنية بشكل عام ضمن أيديولوجية خاصة: «الإنسانية»؛ فالبحّاثة الإنساني النزعة، مثل ليفنغستون، لا يرى هدفه في جعل المجتمعات الأفريقية موازية للنموذج الصناعي الأوروبي، ومع ذلك لا يفهم التجارة من منظور اقتصادي صرف؛ لأنّ المضمون الخلقي يغلب عنده على المضمون الاقتصادي. وبخلاف أنصار المدرسة التطوّرية، لا يتكلم عن مجتمع متخلف، بل عن مجتمع «محتاج». فهو لا يريد أن يُدخل المدنيّة (أن يمدّن الآخرين) بالدرجة الأولى، بل أن يخفّف من وطأة الحالة الطبيعية والخلقية التي تعاني منها تلك المجتمعات، وبالتالي تحسين شروط الحياة. فالأفارقة أطفال أكثر من كونهم بدائيين، وعلى الأنظمة أن تدرك حاجتهم للحماية.

يعتبر التماهي بين الرحّالة البحّاثة والمدنيّة بمثابة مظهر نفسي يثير إشكالية هامة:

كيف يتصرّف الغرب بظروفه الجديدة مع ما نسميه اليوم العالم الثالث؟

نشأة الأنتربولوجيا الوضعية
والاستعمار الإمبريالي

بعد فترة صمت طويلة (خلال النصف الأون من القرن التاسع عشر) عرفت الأنتربولوجيا حوالي عام 1860 طفرة جديدة، تعتبر في الواقع بداية هذا العلم. فبين عامي 1860 -1880 ظهرت معظم مؤلفات المدرسة التطورية: ومنها «حقّ الأمومة» لباخ أوفن، و«القانون القديم» لماين عام 1861. كما ظهر عام 1865 كتاب تايلور وهو بعنوان «أبحاث في التاريخ المبكّر للجنس البشري»، وقد أتبعه عام 1871 بكتابه «المجتمع البدائي»، هذا إلى جانب كتاب مورغان عن «نظم القرابة» عام 1869، وكتابه عن «المجتمع القديم» عام 1877.

وهكذا، وخلال سنوات قليلة بدأ الانقلاب على ما كان يعتبر أسس الأنتربولوجيا الكلاسيكية[4]. وفي تلك الفترة بالذات بدأ الاستعمار أيضاً. وقد لا يعني هذا التوافق الزمني شيئاً في البداية، طالما أن إمكانية إيضاحه ليست سهلة. إلا أن ثمة مبادىء توحي بأن هذا التوافق لم يكن محض صدفة؛ فمما لا شكّ فيه أن ثمة توافقاً في تلك المرحلة بين الأيديولوجية الاستعمارية وأيديولوجية هذه الأنتربولوجيا الجديدة.

لكل نظرية موضوعها الإنسان عناصرُ توحّدها؛ فهي قبل كل شيء نظرية في الإنسان. وبذلك لم يكن موقف النظرية الوضعية او «الفيكتورية» مختلفاً عن فكر عصر التنوير؛ لأن التصوّر الأساسي كان وحدة الإنسان في المجتمع. وقد تكلم مورغان في مقدمة كتابه «المجتمع القديم» عن: «وحدة أصل الإنسانية، وعن توحّد

الحاجات الإنسانية على الدرجة نفسها من التطور ، وذلك حين تكون العلاقات الاجتماعية على الدرجة نفسها من المساواة »[5]. إن الأمر الحاسم هاهنا يُلَخَّص كما يلي : كيف يمكن ربط هذا الزعم الذي استند إليه العديد مْن الإمبرياليين والتطوّريين ، مع التصوّرات السائدة آنذاك عن البدائيين ، عن الشعوب التي تحيا الفطرة ، مع الأحكام غير المشرّفة أو مع الممارسات الهدّامة التي تربط بها .

بالنسبة للمدرسة التطورية ، لا يمكن فهم العقل الإنساني إلا بربطه بالعقل التاريخي . إن فهم الممارسة الإنسانية ممكن فقط من خلال التاريخ باعتباره تاريخ بشرٍ متجانسين ، تحتويهم دائرة عامة . وفي كل النظريات التاريخية ، من كونت إلى سبنسر وماركس ، يتمّ التركيز على وحدة الناس . أما التمايز فهو وليد ظرف تاريخي محدّد ؛ فالمجتمعات قد اعتبرت على الدوام وجود تواصل متجانس مؤلّف من طبقات تطورية وأقسام موازية . هذا وقد بلغت الثقة بهذا التصور للتاريخ حداً ظهر معه وكأنه جدّ مباشر . ولقياسه في كامل دلالته ، لا بد لنا من قرنه بجملة من المسائل التي تتحدّد به كأيديولوجية عصر التنوير ، أو بالفهم الأميركي لنسبية الثقافة على سبيل المثال .

إنّ مفهوم درجات التطور التاريخي هو المعيار الأساسي بالنسبة للتطور الذي يسير بخط مستقيم . وتبعاً لذلك طوّر البشر ـ ومن خلال توحّدهم ضمن مجال حياة معيّن وضمن شروط محددة ، ومن خلال ما ينتج عن ذلك من ممارسات ومن اقتصاد ـ وحدة ثقافية ومجتمعية ، أو كما يقول تايلور في تحديده الشهير للثقافة : « الثقافة أو الحضارة ، بالمعنى الإثني للكلمة ، هي كل ما يفهم من العلم والعقيدة ، الفن

والأخلاق، القانون والتقاليد، وكل الملكات الأخرى والعادات، أو كل ما حصّله الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع»[6].

ربما كان هذا التحديد للثقافة والمجتمع ممكناً في القرن الثامن عشر؛ ففي حين نجد أن عصر التنوير قد لّمح إلى تصور مماثل دمج فيه بين الطبيعة والثقافة، نجد أن الأنتربولوجيا الحديثة قد أولت علاقات الإنتاج الطبيعية أهمية قصوى؛ إذ ردّت كل مجتمع إلى درجة من درجات التطور التقني والاقتصادي. وهكذا أصبح مفهوم التقدم مفهوماً أساسياً قادراً على استيعاب كل توسع جديد للعقل الطبيعي؛ إذ لم يعد مهدداً لا من الكهنة، ولا من السياسيين، ولا ممن يريدون التعتيم عليه. أما أنصار المدرسة التطورية فقد رأوا في التقدم ثمرة التكامل في الأدوات المادية وثمرة التعقيد في العلاقات خلال مراحل تطورية ومعقدة؛ فالتقدم يتمظهر من خلال الانتقال من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة البدائية، ومن هذه إلى البربرية، ومنها إلى التمدن. وفي مرحلة الثورة الصناعية صار معيار التقدم يقاس بدرجة التطور التقني. إن مبدأ وحدة الجنس البشري أساسه عالمية المعرفة التقنية: «نجد وحدة في فكر البدائيين، والبرابرة، وإنسان الحضارة. إنها هي نفسها ما ساعد البشر على ابتكار الأدوات نفسها والأواني نفسها عندما يخضعون للعلاقات نفسها، وما يساعده أيضاً على اختراع المنشآت الاجتماعية نفسها وتطويرها انطلاقاً من المفاهيم الأولية نفسها. ثمة شيء عظيم في هذه المقدرات التي أسهمت بتقدم العمران انطلاقاً من بدايات لا يمكن رؤيتها: من العصر الحجري والسهام التي التمعت صورتها في ذهن البدائي، إلى مزج المعادن،

وفيه يتمثل ذكاء البربري؛ وأخيراً إلى تحريك القطار الحديدي، هذا هو انتصار التمدن» (المجتمع القديم).

هكذا يترك كل من النمو والتقدم بصماته على مختلف مجالات الحياة الاجتماعية. هذا وقد وصف مورغان ذلك في كتاباته كما يلي: «يتحدّد الذكاء بالاختراع والاكتشاف»؛ «تطور القانون الاجتماعي»؛ «تطور مفهوم الاسرة»؛ «تطور مفهوم الملكية». بذلك يمكن اعتبار كل وحدة، كل مجموعة إنسانية، مجتمعاً، بقدر ما تكون نتيجة شروط حياتها المادية والذهنية. وبالإمكان وضعها في الدرجة الاجتماعية نفسها طالما أنها نتاج الطبقة نفسها (باستثناء حالات قليلة سنأتي على ذكرها فيما بعد). يتضح من ذلك أنّ مورغان قد اعتبر التطور بمثابة خط مستقيم: فالبدائية حالة سبقت البربرية، وهذه سابقة على التمدن، وهذا ما نجده لدى المجموعات البشرية كلها. إن تاريخ الجنس البشري قد عرف شكلاً موحّداً في نشأته، في تجربته وفي تقدمه (وهذا هو رأي تايلور أيضاً). وبإمكاننا ردّ التشكل نفسه الذي يشمل مراحل التمدن، إلى المؤثرات والأسباب الأولية نفسها. اما مختلف درجات هذا التشكّل فهي بمثابة درجات التطوّر، بحيث تكون كل درجة وليدة سابقتها، ومساهمة في تشكيل تاريخ المستقبل.

جعلت المدرسة التطورية في القرن التاسع عشر همّها المعرفة الكاملة للممارسات التي يمكن فهمها وللسلوك الإيماني الذي يمكن معاينته في المجتمعات البدائية. ففي حين رأى القرن الثامن عشر في كل ما يتميز عن المواقف الإيمانية والممارسات الأوروبية غيباً، اعتبرتها الأنتربولوجيا الحديثة شعائر راحت تحاول فهمها انطلاقاً من

معناها الداخلي أول الأمر ، وبمقارنتها ثانياً بمجمل درجات التقدم . هكذا يصرح ليبوك بقوله : « تردّدت أول الأمر أن أعنون هذا الفصل بالإيمان الغيبي ، أو ديانة البدائيين ، ثم اعتمدت العنوان الثاني . ذلك أنّ عدداً من التصورات الغيبية غالباً ما يتحوّل ومع مرور الزمن إلى تصور أعلى ، ولعدم استطاعتي التقليل من شأن هذه التصوّرات الغيبية مهما كلّف الأمر ومهما بدا لي من عبثيتها وعدم اكتمالها » . هذا وقد عبر تايلور عن ذلك بوضوح : « إنه ليس لمرحلة قانون البقاء أية دلالة عملية ؛ ذلك أن أكثر ما نسميه معتقدات غيبية إنما ينتمي لهذا القطاع ، بحيث يمكن إعطاء تفسير عقلي لها » . فإذا لم تكن الممارسات والشعائر ذات الطابع الغيبي شيئاً آخر سوى بقايا مرحلة تطور سالفة ، فعلينا أن نتساءل عما تعبّر عنه هذه البقايا باعتبارها كذلك .

لن نبالغ في زعمنا أنّ بعض الممارسات يجب اعتبارها بقايا ؛ إن لها سبباً عملياً ، أو أنها تخدم ـ على الأقل ـ شعائر لها صلتها بمكان نشأتها وزمانها ، وهي إن بدت عبثية فلاستعمالها في ظروف مجتمعية جديدة ، بذلك تبدو كأنها فقدت معناها . . . بتفسير من هذا النوع ، أي بالعودة إلى دلالة منسية ، يمكن إيضاح معظم الشعائر التي لا يمكن القول فيها سوى أنها حماقات أو ممارسات نادرة . . . ففي زمن الثورة الفرنسية ، يضيف تايلور بخبث ، تبدو بعض وجهات النظر بخصوص حماية الإنسانية ، وجهاتٍ لا أساس لها . . .

لا مجال للشك في تفوق التحليل الوضعي الذي يؤدي إلى فهم حقيقي ، فبمساعدة هذه الطريقة ، يعاد اكتشاف « دلالات منسية » ، أو ضائعة ، كانت تعتبر إلى وقت طويل ممارسات غيبية لا

معنى لها. ومع ذلك فإنّ فيه مظهراً قد ينقلب ضد الاعتراف «بعقلنة» العقائد البدائية، عقلنةً خاصة.

خُيِّل لكهنة القرن الثامن عشر أنهم يمتلكون معرفة سرّية، ولكنها فعلية. وبالتالي، فإن التخلي عن ممارساتهم أو بالأصح عن الممارسات التي تحمل على طاعتهم كان ضرباً من الإجحاف المبني على ضلال واضح يخبّىء علمه وراء ممارسات عبثية، وقد نجح (إلى حدٍّ ما) بتجريد البدائي من طيبته. ومع المدرسة الوضعية، تحوّل الكهنة إلى سحرة، يعلمون شيئاً ما، ولكنّ علمهم هذا، رغم ما يبدو منه، لا يساوي بالواقع شيئاً: «إن السحر لا يعود في أصوله إلى الشعوذة والاحتيال، ولم يمارس في البداية من هذه المنطلقات؛ فالساحر يتعلم مهنته في العادة بروح طيبة، ويحافظ على هذه الروحية في ممارسته لعلمه منذ البداية وإلى النهاية؛ فهو كالخادع والمخدوع في آن، إنما يُضيف طاقة المؤمن إلى حيلة المنافق. وإذا كانت العلوم السرية منذ البداية قد وجدت من أجل الخداع، فإنّ بعض الأشياء العبثية قد تكفي لذلك، لكن ما نجده بالفعل هو بمثابة علم ـ خاطىء تطور بشكل منهجي كامل. إنه عبارة عن فلسفة صادقة، لكنها خاطئة، طوّرها الذهن الإنساني بطريقة يمكننا إدراكها إلى حدٍّ كبير، وتعود في أصلها إلى تركيبة الإنسان الذهنية» (تايلور).

في مفهوم كهذا تختفي القدرة العقلية (الحسّ الطيب) الكامنة في كل فرد، كما تختفي إمكانية إدراك ممارساته ومعتقداته، حين لا ينتبه إلى لعبة الكهنة. بدل ذلك يسود الزعم حول صعوبة إدراك لغة البدائي أو فهم تصرفاته، كما يسود الزعم حول انغلاق ملكاته الذهنية. بالمقابل، تعتبر ميزة الانغلاق هذه بالنسبة للنظرية

الأنتربولوجية المدخل والشرط لفهم « الخرافة » وتفسيرها . فمعنى الخرافة لا يمكن حصره بالحدود التي اقترحها منظّرو عصر الأنوار ، الذين رأوا فيها مجرد دلالة خلقية ساذجة ومسطّحة ، أو علم سرّي منظَّم ؛ لأنَّ قوانين الخرافة ليست سوى قوانين اللغة وقوانين المخيَّلة ، وهي قوانين منطقية وتشكّل نظاماً له دلالته .

إنَّ معنى الممارسات بالنسبة للبدائيين ، كما هو بالنسبة لكهنتهم ، ليس ناتجاً عن التأثير الذي تمارسه اللغة على العقل الإنساني (تايلور) . وفي العلم الوضعي فقط ، يمكن فهم اللغة واعتبارها موصلة إليه . ثم إنّ النظرية الأنتربولوجية هي الوحيدة القادرة على تقديم علم يتعلق بالمحتوى الذهني للخرافة ، وعلى فهم الثقافات غير الغربية بشكل عام ؛ فهي بالواقع ثمرة « التمحور التاريخي والمعرفي » الفريدة : « هنالك نوع من الحدود يجب أن نكون إلى جانبها من جهة لنتفاعل مع الخرافة ، ولنتخطّاها من الجهة الثانية ، ليتسنّى لنا فهمها . ومن حسن الحظ أننا إلى جانب هذه الحدود ، وأنه بإمكاننا اجتيازها أيضاً بإرادتنا »(تايلور)[7] .

فالنظرية الأنتربولوجية هي الوحيدة « المعقلنة » من هذه الزاوية ، لا الثقافة البدائية بحدّ ذاتها . وعقلنة هذه الأخيرة ممكنة بواسطة سواها ، لا بذاتها . إنّ الخرافة ، والحق يقال ، لا تُدرِك شيئاً . وعقلنة الثقافة البدائية تنحلّ ، بشكل ما ، في الممارسة الأنتربولوجية القادرة على العقلنة ، وموضعها يكمن وسط المفهوم العلمي الوضعي الذي يعتبر نمط المعرفة الوحيد . وفي اللحظة التي نتمكن فيها من فهم الخرافة ، تكون الأنتربولوجيا قد قضت عليها ، قضت على معناها المباشر ، والمعاش الذي تفترض أنّها قد امتلكته ،

وبذلك لا تنظر إليه إلا لغرض سلبي جامد، لا يفهم ذاته، بل يتلقى انتصار التحليل. بذلك تقضي النظرية على الدين والخرافة و« الماورائيات » التي تشكل جميعها الثقافة البدائية، أو أنها تبقي عليها. ولهذا لا يعتبر تايلور، في الوقت الذي يزعم فيه فهم الممارسات البدائية، هذه الأخيرة قمة العبثية أو التضليل.

هكذا تصل الأنتربولوجيا ما قبل الكلاسيكية، التي تعتبر نفسها جزءًا من التجانس التاريخي ووحدة الإنسان، انطلاقاً من مفهومها الضيّق للمعرفة ومن منطلقاتها الإثنية المركزية، لإقامة قطيعة بين الثقافة البدائية (بما فيها المخلفات « ما قبل العلمية » للحضارة الغربية) والمعرفة العلمية التي تشكّل الأنتربولوجيا الجديدة فرعاً أساسياً منها.

تذوب الثقافات البدائية نظرياً في التحليل، باعتبارها بقايا، أو عقلنة ميتة. وبالتالي يجب أن تختفي من الممارسة ومن الحياة العملية. عليها أن تزول، وذلك كما يقول تايلور: « بسبب ترابطها مع المراحل المتدنية من تاريخ العالم العقلي ». بذلك يتضح لنا لماذا يتكلم عن تأثير الدراسات الإثنية على الشروط والظروف العقلية في العالم الحديث. وهي في نهاية الأمر علم نقدي، قادر على حماية المدنية « العلمية » التي هي عنصر لا بدّ منه من أجل المغامرة الوضعية التي تحيل كل حقيقة اجتماعية إلى ما يعتقد أنه العقلنة العلمية.

وهذه الإحالة ليست نظرية وحسب، بل عملية أيضاً؛ إذ بمجرد أن تخضع الثقافة البدائية للتحليل، عليها أن تختفي. وفيما يلي « برهان » على ذلك في هذا « الرأي الجريء » لأيديولوجيٍّ من

المرتبة الثانية ، ولكنه يعبّر بشكل نموذجي عن روح عصره[8] : « في كل مجتمع من المجتمعات ، هناك العنصر العادي والعنصر التقليدي والتقني في التكيّف مع الوسط ؛ ومن الممكن أن نشير لهذا العنصر بعبارة خاصّة ، كالثقافة مثلاً . . . والعناصر هذه تجعل من المجتمعات الإنسانية مجتمعات مماثلة تماماً للمجتمعات الحيوانية ، لا القريبة من الإنسان وحسب ، بل تلك التي تخضع لأنماط حياة مختلفة ، كغير الفقريات مثلاً . . . والعنصر هذا يخالف التقدّم ، ويحاول أن يسمّر كلَّ شكل اجتماعي . إنه العنصر الأنتربولوجي في كل مدنيّة ، إنه بقيةماضي المجتمع . . . » . ومن هنا لا بد من تدخل المدنية « كي تحول المدنيّات التقليدية نحو معنى الحقيقة العلمية ونحو العدالة » ؛ ذلك « أنّه لا يمكن للديانة العقائدية أن تكون وسيطاً للتقدّم إلا بمساعدة العلم ؛ لأنّ النقد العلمي لا يقبل إطلاقاً وجود عقائد إلى جانبه في كل المجالات التي يدخلها » .

في مؤلفه «L'Orient Second» يعتبر جاك بيرك انّ العلوم الوضعية والبتولوجية هما القطبان الأساسيان اللذان تستعملهما الثقافة الغربية في إحالتها للثقافات كافّة ، فهما يميّزان بشكل عجيب الإحالة التطورية في ذلك العصر ، إحالة المختلف إلى الوحدة والمعرفة إلى العلم .

استعمار « علمي »

من الصعوبة بمكان تحديد مميزات الاستعمار الحديث ؛ فهذه مسألة معقدة حتى على مستوى « البنيات التحتية » . فهل يعود الاستعمار إلى عصر النهضة ، إلى تلك الفترة التي بدأ فيها « التجميع البدائي » للرأسمال الغربي ، وإرادة إيجاد مخارج مسبقة له في « العالم

الثالث »؟ (روزا لوكسمبورغ)، أم أنه يرقى إلى المرحلة الإمبريالية من الاستعمار الصناعي والمالي في نهاية القرن التاسع عشر، بحيث لا يعتبر استعمار القرن السادس عشر وحتى الثامن عشر إجمالاً أكثر من « ما قبل استعمار » (لينين)؟ من الواضح أنه لا يمكننا التصدّي لهذه المسألة. وما سنحاوله ليس إلا إظهار ما يتميز به الاستعمار المعاصر (نهاية القرن التاسع عشر) كما يتجلى ذلك من خلال أيديولوجيته الخاصة.

وكما هي الحال في أيامنا، ليست أيديولوجية الاستعمار أكثر من تبشير يدّعي الأخلاق والعلم. في عصر النهضة كانت تتم المقايضة بين التبشير بالله وبين السيطرة على الذهب. وفي القرن التاسع عشر تمّت مبادلة المناحي المدنية « بالمواد الأولية غير المستخرجة بعد ». على أية حال، إن الاستعمار الآن، هو من شأن التقنية والعلم. وقد رأينا أعلاه المصادرات المترتّبة على ذلك، وما ينتج عنها. « إنّ افتراض وجود قبائل متوحّشة، يقول تايلور، لا يمكنها أن تتخطى علاقات مدنية عاقلة، حجّة لا يمكن القبول بها أو تأييدها. ومن ثم فقد دلت المشاهدات على أن الإنسان المتمدن ليس أكثر حكمة وذكاءً وحسب، بل إنه أفضل منه وأكثر سعادة ». ومن نافل القول هنا العودة للتذكير بخطأ قلب أيديولوجية البدائي الطيّب، والتذكير بالنقد الحالي لتفوّق المجتمع الصناعي المتحضر « في كل شيء ». ولنتابع تحليلنا.

إذا كانت المجتمعات في معظمها قد حافظت على عادات وتقاليد، ليست سوى مخلفات في الأساس، فإنّ المجتمع البدائي قد حافظ على هذه المخلّفات بشكل لا يبدو مقبولاً الآن، باعتبارها قطعة من التاريخ، فالبدائيون هم « أجدادنا المعاصرون ». إلاّ أن

هذه الإحالة العملية لهذه التميّزات التي توصف بالنقص لا يمكن أن تقبل دون أن تولد خللاً مادياً معيناً. وكما أن النظرية ترفع الثقافة البدائية وتبقيها في الوقت نفسه، كذلك يرفع الانتقال إلى الحياة المتمدّنة ما في الحياة البدائية من إيجابيات، ويبقيها أيضاً. فالحياة البدائية يُقضى عليها حين يقضي الاستعمار على الممارسات « الضالة » كلها، وهي مع ذلك ماثلة بقدر ما تمرّ المجتمعات المستعمرة في المراحل نفسها التي تمرّ فيها المجتمعات المستعمرَة (بالفتح) وبقدر ما تعتبر بها ذاتها ممثّلة لحقيقتها في مرحلة سابقة؛ فالاستعمار المعاصر يعبّر عن ذاته من خلال ممارسة تتعدّى التاريخ، من خلال ممارسة هي التاريخ بعينه.

هذا هو إذن المعنى الذي يمكن أن يتخذه مفهوم وحدة الإنسان، وذلك بقفزه وبسرعة على مختلف الفروقات. ومع ذلك ألا يمكننا اعتبار الأيديولوجية الفيكتورية المحاولة المنهجية الأولى من أجل تخطّي الإثنية المركزية المباشرة التي تميّز كل مجتمع إنساني؟ ربما. ولكنها لم تكسر الإطار الثقافي الخاص بالمجتمع الغربي. لقد قضى المحتوى الإثني المركزي منذ البداية على الرؤية النسبية.

في كل ذلك، لقد تمّ التركيز على الناحية الأيديولوجية، أو على المنهجية التطورية التي هي الأنتربولوجيا بكل ما للكلمة من معنى، وبخاصة الأبحاث الميدانية والدراسات الوصفية. أين هو موقع الأنتربولوجيا من كل ذلك؟.

إنها ممارسة جديدة، تماماً كالاستعمار العلمي، ولا معنى لها إلاّ من داخل « الاستعمار العلمي ». غرضها هو إمّا وصف شروط الوجود البدائي في المرحلة السابقة على دخول الاستعمار، بحيث تصف نمط

هذا الوجود قبل أن يصار للقضاء عليه، أو أنها ستتناول وصف شروط هذا الوجود كما خلقه الاستعمار (وبذلك يتحول حقلها إلى دراسة «التغير الاجتماعي» أو «التثاقف»).

لقد رأينا ما كان الحقّ والواجب اللذان دفعا بأوروبا «لفتح أفريقيا أمام المدنيّة»، و«للتجارة العالمية» (أو ما نسميه بالحدث الأوروبي)، إلخ. ضمن هذه المعطيات علينا إذن أن نصنّف موقع الأنتربولوجيا، وهي قد صنّفت موقعها بالفعل ضمنها؛ لأنها نادراً ما أعادت النظر بهذه المعطيات، بل لقد قدّمت على الدوام للاستعمار حجّة من الطراز الأول. فإذا امتاز الاستعمار بالعنف، والنهب، فهو عنف «معقلن» أي أنه شرعي وضروري. وإذا كان العالم قد عرف الاستعمار منذ القدم (الفينيقيين، اليونان، إلخ) فإن ميزة الاستعمار الحديث ليست التعالي، بل إنه حدث يسوِّغه تفوّق المجتمع العلمي خاصة في مجال العلوم الاجتماعية. وهكذا زعم لروا ـ بوليه (Leroi-Beaulieu) أحد منظّري الإمبريالية الفرنسية في نهاية القرن التاسع عشر، لقد درس في كتابه عن «الاستعمار لدى الشعوب الحديثة»، لا «المظهر الجمالي أو البطولي» في الاستعمار بل «المظهر الاجتماعي التجريبي»؛ من هنا ضرورة تحريك كل الإمكانيات التاريخية والاجتماعية والديموغرافية إلى جانب مصادر وإمكانيات الاقتصاد السياسي... إلخ.

وإذا كان الاستعمار موجوداً في كل وقت، فان دراسة الشعوب الخاضعة للاستعمار لم تجر إلاّ في أيامنا، وهي تجري أيضاً بشكل علمي. بل ماذا تشكّل ملاحظات يوليوس قيصر عن الغاليين، أو ملاحظات تاسيت عن الجرمان، إذا ما

قيست بالدراسات العلمية الاجتماعية والأركيولوجية والإثنية والأنتربولوجية؟ «إن لدراسة الحياة البدائية أهمية خاصة بالنسبة لنا، نحن الإنكليز، مواطني إمبراطورية واسعة لها مستعمراتها في كل ناحية من أنحاء العالم، والتي يشكّل أبناؤها مختلف درجات المدنية». هذا ما يقوله ليبوك الذي ينقل فيما بعد ما قاله أحد زملائه هونتر، وهو من العاملين الميدانيين: «لقد قمنا بدراسة شعوب الأراضي المنخفضة بشكل لم يقم به أي منتصر، وبشكل لم تُدرس أو تُفهم فيه قبيلة خاضعة للسيطرة. فنحز نعرف تاريخهم وعاداتهم وحاجاتهم ونقاط ضعفهم بل وأحكامهم المسبقة؛ وهذه المعرفة الخاصّة قد أتاحت لنا توفير قاعدة للإرشادات السياسية التي يمكن ترجمتها بالحذر الإداري والإصلاح اللازم في حينه، وهذا ما يرضي الرأي العام».

ستحاول الأنتربولوجيا ـ باعتبارها أحد موجودات الاستعمار الثمينة ـ القيام بواجبات عملية، ثم عليها أن تستعمل مواردها كلها وأن تتحول إلى أنتربولوجيا تطبيقية في خدمة «الشعوب» (مع أنّ في الإشارة إلى الرأي العام إشارة إلى الانتهازية التي كانت سائدة في البلد/المركز). وفي كل الأحوال، إنّ لحظة «يقين الغرب من ذاته» هي أيضاً لحظة يقين الممارسة الأنتربولوجية من ذاتها، إنها لحظة «الضمير الإثني الصادق».

الغرابة، الاستعمار، والأنتربولوجيا

لنلخّص ما سبق من تحليلات. لقد حاولنا تحديد بعض ما تمتاز به المعرفة الأنتربولوجية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبخاصة الأيديولوجية المسيطرة التي تنتمي إليها، والتي تميزها عن

الأنتربولوجيا التي افترضها عصر الأنوار، أو تلك التي ظهرت في الثلاثينات، والتي نعرفها بالأنتربولوجيا الكلاسيكية. إن التماهي بين «البحّاثة» و«الأنتربولوجيين المنظّرين» من جهة، والتمدّن الفيكتوري من جهة أخرى ليس ثمرة إثنية مركزية ساذجة، بل هو المظهر النفسي لموقف أيديولوجي، حيث يزعم التحليل إمكانية ردّ اختلاف الثقافات إلى خط تطوّري تاريخي واحد. وفي تلك الفترة لم يظهر أي اختلاف بين التحليل التاريخي والتحليل الاجتماعي أو الميثولوجي، والتحليل الأنتربولوجي الصرف. والواقع، إنّ هذا العلم لم يستقل إلا حين بدأت الأبحاث الأنتربولوجية الميدانية تشكل ممارسة مستقلة. إن ممارسة كهذه تفترض وجود الاستعمار، ولكننا سنرى كيف استطاعت هذه أن توجد مسافة بينها وبين الاستعمار، وأن تساهم في تحويل الأيديولوجية الاستعمارية وإن نسبياً.

ما هي «الذهنية الفيكتورية» إذن؟ على ماذا تقوم «الرؤية الامبريالية» للعالم من قبل الدول/المركز؟ لا شك أن دور الأنتربولوجيا في هذه الرؤية لم يتعدَّ الدور الذي تقوم به كل بنية فوقية. وعلى أية حال لم يكن ذلك الدور الذي يسوِّغ كل توسّع اقتصادي غربي؛ فالاستعمار ليس توسّعاً وسيطرة اقتصادية، إنه سيطرة وإثنية مركزية ثقافية. والاستعمار يفترض الإيمان بثقافة واحدة، وهكذا يفترض تحوّلُ السيطرة الغربية إلى استعمارٍ إرساءَ أسس «العلوم الاجتماعية». وقد عبّر عن ذلك جاك بيرك، أحد القلائل الذين فهموا الإمكانيات الكامنة وراء إنهاء الإستعمار، وبالتالي طبيعة الاستعمار المحتضر بقوله: «لقد فرضت الإمبريالية على العالم

طريقة وعي في الوقت الذي كانت تفرض فيه شكل الإدارة »[9].

ترتبط الرؤية الإمبريالية برفض الاعتراف بما في المجتمعات غير الغربية من ماهية داخلية فعلية، ماهية لا يمكن إدراكها باعتبارها من السلبيات أو مما يثير العداوة. وقد عبّر كيبلنغ ورودس، في غنائية السيطرة، عن مثل هذا الرفض؛ إذ لا يُعْتَرفُ هنا إلا بحقّ السيطرة، وبأحاسيسها الخاصة. صحيح أنّ الرؤية الإمبريالية لا تعني نفي الآخر نفياً قاطعاً، ولكن بعد الإطناب حول سيطرة المدنيّة على العالم، تأتي الخطابات المليئة « بالحنان » حول تنوّع العالم العجيب، وعطوره المتميّزة (لوتي)، باختصار حول الإغراء الاستعماري. والتمايز هذا الذي تشعر به المدنية وتسعى للقضاء عليه « لأسباب علمية »، يقضي عليه الاستعمار بدوره ولكن « لأسباب اقتصادية ». ومع ذلك يظلّ ماثلاً بشكل وهمي أو خرافي في الوعي الإمبريالي. تلك هي وظيفة الغرابة، التعدّدية الوهمية وسط أحادية الاستعمار؛ « لأنه لا يجب نهب الآخر، يجب تذوّقه كما هو... إن الإلهام الغريب والحشرية العلمية هما بمثابة التعويض المزدوج عن الإمبريالية » (بيرك). وهي حشرية من نوع معيّن، طالما أنّها تحيل « الديانة إلى توهّم، والحق إلى عادة، والفنّ إلى فولكلور ».

لا يهم إذن ما تكون عليه الطبيعة الفعلية للشعوب التي نتناولها بالدراسة، ولا يهمّنا أيضاً أن نعرف أنّ البدائي هو وريث مدنية عريقة استطاعت أوروبا الاطلاع عليها. لا وجود للمجتمعات البدائية، التي نلتذّ أحياناً بالاعتراف بما لها من عظمة وقيمة (قديمتين) إلا بوجود المركز؛ إن ما وراء البحار موجود فقط بالنسبة للمركز

الإدارة الإمبريالية ونشأة الأنتربولوجيا الكلاسيكية في بداية القرن التاسع عشر

يشكّل التماثل نهاية الاستعمار بحسب الرؤية التطورية. لكنّ ذلك لا يعني إنهاء الإمبريالية بمعناها السياسي او القضائي. إنّ صورة الرجل الأسود الجامد - الطفل بصورة رجل - تساعد نظراً لعدم تحديدها على استنتاج الاحتمالات كافةً، كما يمكن أن تكون القاعدة لنوع من عقيدة « الاستقلالية الداخلية »، أو للاستقلال على مدى طويل حين تبلغ المجتمعات الخاضعة للسيطرة « سن الرشد ». ولكن يجدر بنا فعلاً أن نميّز بين مستوى الوسائل التي تساعد على السيطرة السياسية والاقتصادية، ومستوى الغايات التي تتحدّد بدخول المجتمعات كافة محور المدنيّة الغربية.

ولكن لا بدّ من مراعاة بعض الفوارق؛ فالإمبريالية الإنكليزية ليست الإمبريالية الفرنسية. إنّ ما يميزهما ليس الغايات النهائية بل الوسائل الإجرائية للوصول إلى تلك الغايات. فاذا كان السعي نحو التماثل الفرنسي أكثر مباشرة في لغته الإثنية المركزية، فإنّ ذلك لا يعني اتّباع سياسة مختلفة كلياً عن الذرائعية البريطانية. وبعد الفترة الخالية من المشاكل حتى عام 1880، والتي لم يتعب الأيديولوجيون فيها في كيل المديح للمدنيّة الساعية للسيطرة، بدأت هاتان الإمبرياليتان بمعاناة بعض الصعوبات؛ لقد بدأ الشعور بخيبة الأمل أمام مقاومة المستعمرين. وبذلك حلت واقعية الإدارة مكان حماس السيطرة[10]. كما بدأ الحديث عن ضرورة الانتقال « المدروس » و« التدريجي » من الحالة القديمة إلى المدنيّة، وبدأ الشك أيضاً في

المبدأ المقدّس الذي تعتبر المجتمعات الغربية بموجبه ذاتها نموذجَ المدنيّة بالذات.

لا يعني ذلك طرح النموذج التطوري، بل التركيز على ميزته التوحيدية ذات الخطّ الواحد. هذا وقد لاحظ ل. دي سوسير[11] في كتابه «علم نفس الاستعمار» بثقابة نظره أن سياسة التماثل إنما تستند إلى مبادىء التطورية الخطيّة: «تقوم سياسة التماثل على حجج مغرية... إذ أظهر البدائيون مقاومة تجاه حسنات المدنية التي نحملها لهم، هكذا يقال لنا، وذلك يعود لأحكامهم المسبقة التي لا تسمح لهم بفهم الحسنات التي يمكنهم الاستفادة منها. والأحكام المسبقة هذه باقية في حياتهم، وهي حصيلة وضعهم المتردّي، حصيلة إيمانهم ولغتهم؛ فمن واجبنا إذن أن نقضي على هذه المخلفات التي تعود إلى ماضٍ سحيق». ولكن، «حتى نتمكن من تحقيق التماثل مع أعراق تختلف عن أعراقنا علينا أن نكون مقتنعين بقابلية تلك الأعراق للتماثل، أي علينا الاعتقاد بالوحدة التكوينية للطبيعة الإنسانية».

اعتبر سوسير الطبيعة الإنسانية «تكويناً عقليّاً ذهنيّاً»، ورأى في الجذع التطوري الوحيد عدداً من التشعّبات المتميّزة: «إذا لم تكن عناصر المدنية إلا التمظهرات الخارجية لهذا التكوين العقلي، فمعنى ذلك أنّ عرقاً معيناً لا يستطيع تبني عناصر مدنية أخرى إلا حين يتبنّى التكوين العقلي لتلك المدنية، أو حين يحول عناصر تلك المدنية بطريقة تسمح له بالنظر إليها من خلال تكوينه العقلي الخاص».

هكذا لا يعارض «التكوين العقلي» في مجتمع ما التماثل على

المدى الطويل، ولكن يمكنه أن يعرّض الاستعمار لصعوبات لا مجال لتخطّيها على المدى القصير. ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أنّ ذلك هو المعنى الجديد لمفهوم «المدنية». وسوسير يستعمله بالطبع بالمعنى التقليدي للكلمة «المجتمعات الأكثر تقدماً» التي تماثل مع المجتمعات الغربية. إلا أنّه مع ذلك قد أشار للمدنية باعتبارها سيرورة مستقلة، يمكن قبولها أو رفضها.

كذلك ثمة تباين واضح حول ضرورة الإبقاء أو القضاء على هذه المؤسسة البدائية أو تلك. من هذا المنطلق ميّز أحد قضاة تلك الفترة أ. جيرولت في كتابه «مبادىء الاستعمار والإدارة الاستعمارية» (1904)، بين مؤسسات القانون الجزائي، وهذه لا يمكن إلا أن تكون (بالطبع) موافقة لمثيلاتها في القانون الأوروبي، ومؤسسات القانون المدني التي تتكيّف كليّاً مع المجتمعات البدائية؛ «فلهذه المؤسسات علاقة بالحالة الاجتماعية لدى الشعوب البدائية، وبالحالة الاقتصادية، كما أنها تتعلق بتصوّراتهم الخلقية والدينية وهذه تكون أكثر تكيّفاً مع الوسط الذي تعمل فيه، حين تكون اعتيادية، وحين تكون أكثر مرونة إزاء التحوّلات التي حصلت على مر العصور... وبالنسبة للبدائيين في مستعمراتنا، فإنّ تقاليدهم هي دون شك التشريع الإداري الأفضل، لتناسبها كليّاً مع أوضاعهم».

هذا، وقد استنتج جيرولت الذي انطلق أصلاً من مواقف «تطورية» تنادي بالتماثل، أنّ التماثل هو جعل الآخرين مشابهين له، ولكنّ التماثل عملية لا يمكن فرضها؛ «لأنّ البدائيين لا يريدون ذلك أولاً، ثم إنه لا مصلحة لنا في فرضه عليهم، ومن ثَمَّ فإنّ فرض شكل

وحيد ليس وارداً ، إلاّ لأنّ لمؤسساتنا الأوروبية قيمة العقيدة المطلقة التي يجب أن تنتصر مهما كانت الظروف . وبالتالي علينا أن نبرهن أولاً وفي العديد من الحالات على هذا التفوق » .

حتى دوركهايم بالذات لم يأنف من الانكباب على هذه المسألة في أحد النصوص ، مبدياً تجاهها بعض شكوكه : « إن لكلمة المدنية بالنسبة لنا قيمة واحدة . ولا نريد أن نقّر بأنّ بإمكانها أن تتطور على أسس اجتماعية وسياسية مخالفة لما لدينا . علينا أن نسلّم أولاً بضرورة إقناع الآخرين سلفاً بهذه المواضيع الجديدة »[12]. وفي اعتقاده أيضاً فيما يخصّ « التبشير الحامل للمدنية » أنّ الحكام والإداريين والقضاة جميعهم ـ مع استثناءات نادرة ـ قد انطلقوا من القناعة التي لا تنثني ، وهي التفوّق الأصلي ، والثقة اللامحدودة بقيمة المبادىء التي لم تواجَه بمبادىء الآخرين والتي لا تخذلها التجربة أبداً . والمقاومة التي تواجههم لا تُعزى إلى عدم اكتمال النظام ، بل لعناد الشعوب الطفلة التي لم تدرك نوايا مربّيها المحسنة إليها » .

يستخلص دركهايم من ذلك ضرورة تكيّف الاستعمار مع المؤسسات المحلية ، أي اتباع « سياسة بدائية » متنوّرة تراعي الخصوصيات كافةً . هكذا نرى كيف لا يمكن التقليل من شأن الأنتربولوجيا المستقبلية الوظيفية في تطوير المفاهيم الاستعمارية . وهذه عملية قد تّمت منذ مطلع القرن العشرين ، ومن داخل الأيديولوجية التطورية بالذات ، انطلاقاً من الصعوبات التي واجهت الإمبريالية . وحين تمكّنت الأطروحات السابقة من السيطرة في قلب الإدارة الاستعمارية ، بدأت الحاجة لإنشاء جسم نصف رسمي من

الباحثين المتخصّصين في حقل تحليل البُنَى الاجتماعية البدائية. وكان ذلك مما مهّد لنشأة الأنتربولوجيا «الميدانية».

الإدارة الاستعمارية «المتنوّرة» وبداية الأنتربولوجيا «الميدانية»

انطلقت الأنتربولوجيا الميدانية في فرنسا من مبادرة بعض الحكام الذين رغبوا في معرفة «الشعوب» الخاضعة لسيطرتهم معرفة صحيحة. والدور الحاسم في ذلك يرقى إلى كلوزل حاكم أفريقيا الغربية في بداية هذا القرن، الذي أوجد عام 1915 لجنة الدراسات التاريخية والعلمية لأفريقيا الغربية الفرنسية، والذي طلب من مساعديه إمداده، بطريقة مفصّلة، بالمعلومات عن أنظمة القضاء السوداني، بهدف إحلال القانون والإدارة المدنية مكانها.

قد يجوز اعتبار كلوزل أكثر ليبرالية من بعض الاستعماريين الآخرين حينذاك. وهذا لا يمنع وضع مشروعه بين حدّين: تطبيق مبادىء «المدنية» مع الحفاظ على احترام الخصوصيات المحلية التي لا تتعارض معها: «لا يمكننا فرض إجراءات قانوننا الفرنسي التي لا تتوافق كليّاً مع حالة المواطنين الاجتماعية. ومع ذلك لا يمكننا الصبر على بعض الممارسات التي تتناقض مع مبادئنا الإنسانية كما تتناقض مع القانون الطبيعي. إنّ رغبتنا الجازمة في احترام تلك الممارسات يجب ألاّ تلزمنا بإبقائها بمعزل عن كل تقدّم. وبمساعدة المحاكم المحلية قد نتمكن معاً من الوصول إلى تصنيف عقلي لتلك الممارسات، وإلى تقويمها بشكل يتناسب مع الشروط الاجتماعية للسكان. ومن الممكن أيضاً، شيئاً فشيئاً، جعل هذه الممارسات متوافقة لا مع مذاهبنا القضائية التي قد تتعارض معها، بل مع

المبادىء الأساسية للقانون الطبيعي الذي يعتبر بمثابة الأصل لسائر التشريعات »[13].

هنا أيضاً، كما لاحظنا مع جيرولت، يطالعنا التمييز بين الممارسات الغربية (المتمدّنة أساساً) التي تعتبر ثانوية وغير أساسية بالمقارنة مع المدنية، ومبادىء المدنية الأساسية التي تتماهى مع « الحق الطبيعي » الذي يجب أن يُطبَّق في كل مكان. وبمحاذاة هذه الذرائعية بدأ الاهتمام بتطوير نظرية مقارنة ومنهجية بخصوص المؤسسات (القضائية في مثالنا) : « عليكم إذن، يتابع كلوزل، لدى مباشرة المهام القضائية ـ وبعناية فائقة ـ دراسة إمكانية تطبيق الأعراف البدائية. عليكم مقابلة هذه الممارسات التي تبدو للوهلة الأولى مختلفة، ولكن الدرس الدقيق يثبت وجود قواسم مشتركة فيما بينها؛ مما يسمح باستخراج مثال عام يُحتذى. ومن ثم عليكم تنظيم هذه الممارسات بشكل منسّق، وتحديدها، لكي تتمكنوا من توضيح الغموض الذي يعتريها أحياناً. وتحرير كل ذلك يجب أن ينتهي إلى صياغة قانون عرفي يمكن استخدامه فيما يخصّ المسائل المدنية في المحاكم البدائية ».

إنّ حرص كلوزل قد تعدّى في الواقع ما أشرنا إليه، حتى إنه قد وضع بتصرف مساعديه نوعاً من الاستمارات المكتوبة. وكانت حصيلة هذا الجهد الدراسة الوصفية لمنطقة السنغال ـ النيجر العليا التي ظهرت عام 1912 ، وبمساعدة دلافوس أحد رواد الأبحاث الميدانية. والواقع، إنّ الدراسة تعود في القسم الأكبر منها إلى هذا الأخير الذي كان أحد أفراد الطاقم الإداري الاستعماري، لا إلى كلوزل وحده. هذا وقد خصّص دلافوس الذي

لم يتخلَّ إطلاقاً عن مهامّه الرسمية كامل جهده لتحقيق عملٍ، إن لم تنطبق عليه كل شروط الأنتربولوجيا المعاصرة، فهو بحق نقطة الانطلاق في قطاع كامل في المدرسة الأنتربولوجية الفرنسية. فبعد الكتاب الأول، طبع عام 1921 كتابه: «Les noirs de l'Afrique et l'âme négre»، ثم أصبح عام 1922 مدرِّساً في المدرسة الاستعمارية وفي مدرسة اللغات الشرقية، كما أصبح محرراً في مجلة الدراسات الإثنية، إلى جانب مساهمته بتأسيس المعهد الإتنولوجي في باريس عام 1924. ماذا كانت حصيلة هذه الاستارات كما سجّلها دلافوس في أعماله؟

لقد استعار دلافوس مفاهيم المدرسة التطورية ومصطلحها؛ إذ استمرّ في إصراره على الحديث عن مجتمعات بدائية وعن مراحل التمدن: «إذا كنا نعني بالمدنيّة الحالة العامة الاجتماعية والخلقية والمادية، التي تسود الآن في العديد من أمم أميركا وأوروبا، فمن الأكيد أنه علينا اعتبار الشعوب البدائية في السودان بعيدة عما نسمّيه اليوم العالم المتمدّن».

لقد بدا له هذا المعنى غير كاف وغير محدّد: «إذا نسبنا لكلمة مدنيّة معناها الحق»، أي إذا فهمنا من الكلمة الإشارة إلى الحالة الثقافية لأيّ مجتمع كان أو لأية أمة، أي إذا تكلمنا عن «مدنيات» لا عن «المدنية» - مدنيتنا نحن - فإننا حينها مجبرون على الاعتراف بما لسكان السودان من مدنيّة يجدر بنا دراستها ووصفها. وهي مدنيّة تقوم على أعراف وتقاليد أثّرت في حياة تلك الشعوب تماماً كما أثّرت الأعراف التي دخلت القوانين في مدنيّتنا».

صحيح أن أبحاث دلافوس قد جرت في إطار الاهتمامات الإدارية، مركزةً على بعض أنماط المؤسسات أكثر من سواها (المؤسسات القضائية والنظام القضائي) إلا أنّ الكاتب قد أوضح استحالة فصل عنصر عن سواه داخل النسق الاجتماعي والثقافي؛ مما يعني أنه، واحتراماً للنظام، يجب عدم تقليصه انطلاقاً من مفاهيم القانون المدني، بل يجب فهم معناه الفعلي. كذلك بالنسبة للنظام العقاري في السودان، إذ يتبيّن: «أن أحد أهم المبادىء التي يمكن استخراجها من هذه الدراسة، هو عدم وجود رقعة أرض دون مالك، حتى لو كانت بمساحة بوصة واحدة، ولا رقعة أيضاً إلا وفوقها من يستثمرها... ثم إنّ البدائيين بإقرارهم أن القائد (رئيس القبيلة) أو رئيس الوحدة السياسية هو المالك للأرض، فذلك يعني أنه المالك الإداري لها وهو الممثّل الشرعي للجماعة التي تعتبر المالكة الفعلية صاحبة الحقّ في الأرض... من وجهة نظر الشعوب البدائية إذن، لا يحقّ إطلاقاً للسلطة الفرنسية أن تعتبر الأرض ملكاً لها، أو أن تقتطع منها لمجموعات أو لأفراد بما يعتبر امتيازاً، حتى لو كانت الأراضي المقتطعة صغيرة جداً».

إن الإدارة الاستعمارية ستتصرّف دون شكّ بتجاهل كامل لهذا المبدأ، وإلا أصبح العديد من «المعاهدات» و«العقود» لاغياً. هكذا حاول بعض الأنتربولوجيين ـ وبسبب الأيديولوجية الاستعمارية السائدة وممارساتها التي تقوم على النهب ـ تطوير موقف أكثر مرونة، والعجيب في ذلك أنّ مهمة هؤلاء البحّاثة تعتبر مستحيلة إلا في ظلّ الاستعمار.

لننتقل الآن إلى القطب الثاني في الإمبراطورية الاستعمارية،

الإمبراطورية البريطانية . من المعلوم أن الأنتربولوجيا الاجتماعية قد تطوّرت هنالك بشكل واضح . ومن نافلة القول التذكير هنا بما كان لتطوّر هذا العلم من علاقة بوجود هذه الإمبراطورية الشاسعة أو بالسياسة الاستعمارية البريطانية ، ولكن علينا مع ذلك تسجيل بعض الملاحظات .

ففي الوقت الذي كان فيه لنظرية التماثل شرف الظهور في باريس كما في لندن ، خلال أعوام 1880- 1900 ، وفي الوقت الذي كانت فيه الأنتربولوجيا التطورية قد تعزّزت في بريطانيا ، بدا واضحاً أنّ الاستعمار الإنكليزي قد نحا منحىً ذرائعياً ، أو لنقل منحىً انتهازياً .

وبعد أن أدخل الساسة البريطانيون إدارةً ذاتية بمساعدة الأفارقة ، دون الأخذ بعين الاعتبار الموقف التقليدي لهؤلاء العملاء ، حاولوا ، وبفعل الصعوبات المتعدّدة والاعتراضات والتمرّد المستمرّ ، إحلال الإدارة غير المباشرة ، مكان الإدارة المباشرة .

تفترض هذه السياسة ، في البداية على الأقل ، لا الاعتراف بالشرعية الأفريقية بل بإرادة الموظفين الإنكليز في ترك الأمور الصغيرة إلى القيادة المحلية التقليدية (تحصيل الضرائب ، فضّ الخلافات ، إلخ) . فقبل أن تقدّم الأنتربولوجيا الوظيفية تحديداً ليبرالياً وأكثر تماسكاً لم يكن بالإمكان اعتبار سياسة الإدارة غير المباشرة ملخّصة لسياسة التماثل ، بقدر ما كانت التعبير عن وسيلة يمكن بواسطتها التوصل « لبعض المشاركة » مع الشعوب المستعمَرة . هكذا لم يتمّ استدعاء سلطات مأمورة يجري اختيارها بشكل تعسفي ، بل لقد تمّ اختيار الفئات التي أظهرت موافقتها .

بدأ تطبيق سياسة الإدارة غير المباشرة في نيجيريا. ولذلك أسباب محدّدة. فنيجيريا كانت تعتبر أكثر المناطق تحضّراً في أفريقيا. وكانت مؤسساتها الحكومية معروفة بخطوطها العامة حتى في فترة ما قبل الاستعمار. في الشمال، كما يقال[14]، هنالك الحكومة المسلمة، «وفيها سلطنة فولاح، المؤلفة من عدة أقاليم، ولكل إقليم حاكمه الإقطاعي يساعده مجلس خاصّ، كما له جيشه وسياسته وماليته ونظامه القضائي». انطلاقاً من هذا «الموقع المتقدم» بدأ الحاكم آنذاك فريدريك لوغارد الذي أودع فيما بعد كتابه: «The Dual Mandate in British Tropical Africa» (1922) نتائج خبرته تطبيق سياسة الإدارة غير المباشرة، في الفترة نفسها التي كان فيها كلوزل يجري أبحاثه في أفريقيا الغربية. لقد اتّبع لوغارد في كتابه هدفاً مزدوجاً كما يقول، وهو الإبقاء على النظام الاستعماري وتطويره أولاً، ثم إقامة علاقات جديدة بين المستعمِر والشعوب المستعمَرة (وهنالك هدف ثالث ربما، وهو تطبيق سياسة «فرّق تسد»)؛ فهو لا يهيّىء إطلاقاً لأيّ «استقلال» بل يريد أن يقوم بكل ما يناسب برأيه المؤسسات البدائية، خلال فترة محدّدة.

فيما يخصّ الشمال تعتبر هذه السياسة الحفاظَ على الأمر الواقع: جعل الأمير «القائد الأعلى، يساعده مجلسه القضائي، الأميرَ الفعلي على شعبه» على رأس تراتب القادة أو الزعماء (في الأقاليم والقرى) الذين يتولون جمع الضرائب. وهذا تقسيم يوازي إلى حدٍّ ما الإدارة البريطانية التي تقوم على وجود حاكم مقيم على رأس «موظّفي وضباط الإقليم».

ثم إنّ هذه السياسة قد طُبِّقت في الجنوب أيضاً، بعد توحيد شمال

نيجيريا وجنوبها ؛ مما تطلب المزيد من الأبحاث حول منطقة الجنوب غير المعروفة نسبيّاً ، خاصة فيما يتعلّق بالزعامات أصحاب القوة الفعلية في الأقاليم ، وبالسياسة الخارجية والديانة إلخ . وهي مجتمعات لا يمكن وصفها « بالإقطاعية » . من هنا ضرورة الدراسات الوصفية الموسّعة والمنظّمة للبُنَى السياسية التي لا تشكّل دولة . هكذا يمكن اعتبار دراسة ميك (Meek) حول (شعوب) الإيبو (Ibos) من نتائج جهود لوغارد . وقد كان لهذه الدراسات نتائج عملية مباشرة ؛ فالمناطق التي ظلت فيها الإدارة المباشرة مطبقة خاصة في المحاكم ، قد شهدت تمرّداً ، سرعان ما اكتشف الأنتربولوجيون سببه ، وهو عدم كفاية هذه المحاكم التي حلّت مكان المجالس القبلية المحلية التي تتوافق مع الثقافة المحلية .

هكذا أدرك لوغارد باكراً ضرورة إجراء الدراسات الميدانية . « والخطوة الأولى تتمثّل بإيجاد رجل صاحب تأثير وجعله قائداً ، وإخضاع المزيد من القرى والأقاليم لسلطته ، ثم إفهامه كيف يمدّ سيطرته . هذا إلى جانب إفهامه معنى السلطة ومعنى المسؤولية » (Amalgation Report) . فيما بعد أصرّ لوغارد على تحديد مؤسسة هذه القيادات ضمن ما سماه الأنتربولوجيون لاحقاً « البنية الاجتماعية الكلية » (Political Memoranda) (1919) : « من الواضح أنه يجب تطبيق السياسة المشار إليها في هذه المذكرة بشكل متفاوت ، خاصّة بالنسبة للقبائل التي لا تعرف إطلاقاً أية قيادة عليا . علينا أن نَفْهم هذا التنظيم القبلي ، وأن نعتبره إطاراً يمكن مستقبلاً البناء على أساسه . من الأفضل دراسة القيم البدائية بعناية ـ خاصة تلك التي تؤثّر في ذهنيتهم ـ مع الأخذ بعين الاعتبار إمكانية اعتبارها

عوامل مناسبة في إيجاد نظام إداري يتناسب مع وضعية تلك القبائل » . بل إنه يمكننا اعتبار لوغارد أحد دعاة ما نسمّيه الآن « بالمجتمعات المجزّأة » ، حيث تتولى السلطة السياسية فيها « الأجزاء » المتناقضة والمختلفة ، أو الجماعات المتماثلة في قرابتها . وفي هذه المجتمعات هنالك ولا شكّ قيم بربرية (الرّق والجرائم الأخرى) « ولكن فيها أيضاً قيم أخرى ، وربما كان لهذه القيم أو تلك ، غائية محدّدة تساعد على نشر النظام ومراقبته ، وتساهم في تماسكه » .

لقد اتبع زملاء لوغارد وأتباعه المنهج نفسه . لنذكر منهم كاميرون ، الموحي بسياسة الإدارة غير المباشرة في أفريقيا الشرقية (1920) ، والذي يعتبر الأنتربولوجيا جزءًا هاماً من عدة الإداري الثقافية ، وأنه في المناطق الأفريقية المستعمرة كافةً يمكن للإداريين المحليين القيام بالكثير من أجل تشجيع هذه الأبحاث ، كما يؤمل بالمزيد منها في السنوات الأخيرة بفضل تعيين إداريين مشهود لهم بقدراتهم وكفاءاتهم .

وبالواقع ، لقد شهدت الفترة بين 1920 - 1930 وجود عدد من الإداريين الذين أبدوا تلك الرغبة وذلك التفهّم ، وقد أصبحوا من ثم أعضاء في المعهد الأنتربولوجي الملكي ، وهم ما يعرف الآن في لندن بِـ (Ethnological society) . والذين أبدوا اهتمامهم بهذا العلم الجديد ، راحوا بعد ذلك يتناولون التسهيلات المادية والمعنوية . هكذا كانت نشأة السلسلة الأولى من الأبحاث التي تعود إلى ما نسمّيه « الإداريين الأنتربولوجيين » أو « أنتربولوجي النظام » .

أما في المجال الفرنسي فان السيرورة هذه عينها قد طبقت أيضاً ، وإن مع بعض التأخير ؛ ففي الوقت الذي حلّ فيه الإداريون المحترفون مكان الإداريين الأنتربولوجيين ، ظلت الأنتربولوجيا الفرنسية ولمدة أطول مقصورة على تجارب معزولة يقوم بها إداريون « متنوّرون » أمثال دلافوس ، ولم يشكّل هؤلاء حقل أبحاث تجريبي أو نظري كما هي الحال بالنسبة لتطوّر المدرسة الوظيفية الإنكليزية .

الحواشي

(1) راجع: Th. Veblen, **Théorie de la classe de loisir,** Gallimard, 1970.

(2) Cairns, **Prelude toImperialism,**1966.

(3) **The Lake regions of Central Africa,** 1860.

(4) إنّ هؤلاء المنظرين الذين عنوا بالإشكالية نفسها تقريباً، والذين ينتمون للحقبة الفيكتورية، كانوا بمعنى آخر منظّرين للاستعمار، نذكر منهم: مان، تايلور، ليبوك. أما مورغان فيختلف عنهم، لا من خلال موقفه من التمدّن، بل من نظام المجتمع البرجوازي ـ الفيكتوري الذي ظهر في القرن التاسع عشر. وقد أشار أنجلز إلى أهمية كتاب مورغان باستناده في أصل العائلة والملكية والدولة، إلى مادة مورغان ونظرياته.

(5) تايلور: الترجمة الفرنسية لكتابه، 1876.

(6) هذه من أوائل المعالجات لجدل «الخارج» و«الداخل»، وهذا ما سيعالجه مطولاً مالينوفسكي وكلود لفي شتراوس لدى تناولهم شروط التحليل الأنتربولوجي.

(7) Lavroff, **L'Idée du progrès dans l'anthropologie** 1873.

(8) **Dépossession du monde.**

(9) في الواقع، ومهما تكن «القطيعة» بين مرحلة السيطرة ومرحلة الإدارة، فإن الثورات المتعدّدة التي تميز الحقبة الاستعمارية بعد عام 1900 (مدغشقر، المغرب، الهند، أفريقيا السوداء) تكفي لإظهار أن الاستعمار لم يكن مجرد مراقبة أو إدارة هادئة؛ فالعنف الاستعماري والنهب الاستعماري كانا ماثلين أبداً.

(10) منظّر الاستعمار هذا هو غير «مؤسس الألسنية».

(11) «L'effort Colonial», in **Revue de Paris,** septembre, 1902. (وهو مقال غير موقع).

(12) Circulaire de Clozel, citeé dans **Haut-senegal-Niger,** 1912.

(13) لا يمكن تجاهل جهود كل من دوركهايم وماوس بالطبع.

(14) Meek, **Law and Authority in a Nigiran Tribe,** 1937.

القسم الثاني

الانتربولوجيا الكلاسيكية
أمام الحقيقة الاستعمارية



نعلم أن المدرسة الوظيفية هي التي سيطرت على الأنتربولوجيا في بداية القرن العشرين.[1] ومع ذلك، فإن دراسة علاقة هذه المدرسة، رغم حداثتها بالاستعمار أمر ممكن جدّاً، وذلك بالدرجة التي تشكّل فيها أيديولوجيةً مغلقة، تماماً كالاستعمار الكلاسيكي. ولأجل تمييزها عن التطورية وعن نمط التفكير الفيكتوري لا بدّ من تقديم بعض العناصر الوثيقة الصلة بهذا الموضوع. يُسْتَدَلُّ من هنا على وجود نمط جديد من التطبيقات النظرية؛ إذ خلافاً للحقبة الفيكتورية، نجد تقسيماً جديداً للعمل موزَّعاً بين المنظِّر في غرفته والذي لا يرتاح إلا لأحداث التاريخ الكبرى، وبين الباحث الميداني، الذي يقوم بتحليل مكثَّف للمجتمع الكبير. فبينما كان العالِم سابقاً هو المنظّر العامل في المكتبة، لم يكن العامل في الحقل أكثر من «حامل معلومات»، (يكفي أن نفكّر بدوركهايم المنظِّر، بعد سبنسر وجلن أو ليفي شتراوس منظِّراً بعد جينود). أما من الآن فصاعداً فالأنتربولوجي هو الذي يعمل في حقله، وهو الذي يؤلّف الصورة الخاصة، مستعملاً لذلك عدَّةً مفهومية خاصة به. فالباحث والمنظر هما شخص واحد.

ثمة فارق رئيسي آخر: في حين يتماهى الباحث والمنظّر إبّان الحقبة الفكتورية مع مجتمعه وثقافته ومع «المدنيّة» وممارساتها

الاستعمارية التي لا يلقي عليها أية نظرة نقدية ، نجد نوعاً جديداً من الأنتربولوجيا المعاصرة قوامها القطيعة الواعية أو الفجائية إلى حدّ ما ـ وإن يكن جزئياً وبشكل لا يتغيّر كما سنرى ـ القطيعة مع الاستعمار والقيم والممارسات التي يفترضها . صحيح أن كلاً من دلافوس وماك قد عملا مباشرةً مع الاستعمار ولأجل الاستعمار إلا أنّ ثمة باحثين آخرين ، خاصة في بداية عملهم ، كانوا أكثر « استقلالية » بالنسبة للإدارة الاستعمارية وبالنسبة للأيديولوجية الفكتورية ، وهذا هو حال مؤسسي المدرسة « الوظيفية » أمثال برونسيلاو ومالينوفسكي ورادكليف ـ براون .

يعتبر مالينوفسكي ، بالنسبة لتاريخ هذه المادة ، من أوائل الذين حدّدوا الشروط الجديدة للأنتربولوجيا بالمعنى المعاصر للكلمة ؛ إنه أول الباحثين الميدانيين ا (1906 -1920) ؛ إذ لم يعتبر الأنتربولوجيا لغةً مبهمة أو غير أساسية ، أو لا علاقة لها بالأيديولوجية الاستعمارية ، بل على العكس لقد اعتبرها شكلاً مَمَيَّزاً من أشكال الثقافة الغربية ، خاصة حين تتصدى نظريَّاً للثقافات الأخرى . إن التصدّي للثقافات الأخرى يعني في الوقت نفسه المواجهة مع حضارته الخاصة ؛ فالمهاجر البولوني الأصل ، المقتلَع من جذوره ، سرعان ما وجد نفسه مسجوناً في أستراليا حيث وصلها بصفته مهندساً ؛ إذ كانت النمسا ـ الهنغارية عدوة لبريطانيا ، وبالتالي لأستراليا . ثم سُمِحَ له أن يقوم بأبحاث « إثنية » في غينيا الجديدة . وكانت حصيلة دراساته ذلك الكتاب الذي ظهر عام 1922 في لندن بعنوان : « **Argonauts of Western pacific** » ؛ إلا أن للكتاب دلالة ومدى يتجاوزان بكثير الجزئيات التي جمعها . وفي الوقت الذي بدأ الغرب أزمةً دفعتْه لأول مرة إلى الشك

بذاته ، نجد مالينوفسكي المُبْعَد والمنتزَع من « المدنيّة » يرسي أسس طريقة جديدة في دراسة المجتمعات التي أطلق عليها اسم المجتمعات البدائية . ثم ما لبث هذا العمل البعيد ، وهذه الإقامة بين « المتوحّشين » أن صارا شغل العديد من الباحثين . لكنه كان هو الوحيد الذي أعطى هذا العمل لا صفته المنهجية وحسب (إذ إنّ رادكليف براون كان أكثر منهجية منه) ، بل تلك الصبغة الرومنطيقية بالهرب خارج إطار « المدنية » نحو مجتمعات أكثر محافظة وأصالة .

بعد أن فضح مالينوفسكي في مقال له (أفريقيا ، 1930) الصفة غير الإنسانية و« المجزوءة » للتقدّم التقني الذي يحوّل الانسان إلى آلة ، أضاف : « يمكن أن يكون في ذلك نظرة متشائمة للتقدم ، ومع ذلك فأكثرنا يستشعرها بقوة ، ويرى في الدفع دوغا هدف للمكننة الحديثة تهديداً لكل القيم الروحية والفنية الحقّة » . لا يُجدي هنا أن نذكِّر بالفارق مع لفينغستون وتيلور ، وبالتماهي بين المفكّرين الفكتوريين و« الحضارة الصناعية وأمجادها » ؛ فالأنتربولوجيا لم تعد من الآن وصاعداً الحارس الأعمى للمدنيّة إزاء العادات « المحبطة » ، بل حارس الحياة الأصيلة إزاء إحباطات المجتمع الصناعي . وغدت دراسة أشكال الحياة الإنسانية تشكّل « أحد ملاجىء الهرب من سجن الثقافة الآلي ، ملجأً ما زلنا نجده في المجتمعات البعيدة على وجه هذه الكرة ؛ فالأنتربولوجيا بالنسبة لي شكل من أشكال الهرب الرومنطيقي بعيداً عن ثقافتنا المقولبة » .

لنتجاوز المظاهر النفسية ولغة مالينوفسكي الرومنطيقية ، لكي نرى ما الدلالات الجديدة لدراسة المجتمعات البدائية في ظرف كهذا .

بالنسبة للفترة الفيكتورية ، لم تكن الأنتربولوجيا أكثر من دراسة الأشكال الاجتماعية البدائية غير المتمدّنة ، بهدف إيجاد الطريقة التي ستتكيّف بها هذه المجتمعات مع العالم الحديث. أما بالنسبة لمالينوفسكي فالأمر أبعد من ذلك ؛ إنه ثمرة لقاء الثقافة الغربية مع ثقافات أخرى ، أخرى لا بالمعنى الذي عفّى عليه الزمن. وليس للتعبير النظري عن هذا اللقاء ، كما يقول مالينوفسكي ، أية قيمة علمية. فالإعجاب الأولي الذي شعر به الإسباني أمام شعوب الأنكا أو إعجاب البريطانيين بشعوب الهند ، هذا الإعجاب قبل تحوله بدافع الضروريات الاستعمارية إلى احتقار ، وقبل أن تتحوّل الفروقات إلى سياسة عرقية ، هذا الإعجاب كان الشرط الحقيقي لقيام الأنتربولوجيا ، إنها وليدة الإثارة الأصيلة : « تبدأ الأنتربولوجيا الاجتماعية فعلاً بمصلحة ، ما قبل علمية ، للاهتمام بالعادات الغريبة لشعوب بعيدة ، وبهذا المعنى تعتبر قديمةً قِدَمَ أب التاريخ ؛ إذ لم ننجح حتى الآن في إلغاء الحشرية في حالتها الخام إزاء « هؤلاء المتوحشين » ، « وتنبّي الأنتربولوجيا الحديثة ، حيث العطش لما هو رومنطيقي ، لما هو حسي ، كل ذلك يقف حاجزاً إزاء الموقف العلمي الصبور ».[2]

إنّ الأنتربولوجيا القديمة ، باعتبارها ثمرة عمل الباحث الميداني والمنظِّر في غرفته لم تعد مقبولة ولا أصيلة ؛ فهي تعري الفروقات عن طبيعتها حين تضعها في إطارها ؛ فتصفها بالغرابة وتُدخلها مفاهيم كلية شاملة (الطبيعية ـ الحيوانية ـ العقلية ما قبل المنطقية ـ إلخ . . .) ، بدل أن تعمد إلى مقارنات مضخّمة. على الأنتربولوجيا أن تعمل ميدانياً لتفهم المجتمع من الداخل. لقد أجاب فرايزر واضع المؤلفات بأجزائها الإثني عشر ، عن الطوطمية ، حين سئل :

« هل ذهب إلى المتوحشين؟ » : « لقد جنّبني الله ذلك » .

ثم إنّ للعمل الميداني شروطاً محدّدة . إنّ ريفرز (Rivers) مثلاً ، وهو أستاذ آخر من أساتذة مالينوفسكي ، قد جمع في أسابيع قليلة العشرات من « سمات القرابة » في ملينزيا . ولا بدَّ أن تطول فترة إقامة الباحث ، لكي يستطيع أن يقوم بتحليل مكثف لا لمظاهر الثقافة الخارجية وحسب ، بل للمعنى الذي تقدّمه له : « على العالم في هذا الميدان أن يترك مكانه الوثير على كرسي كبير ، حيث السلاح قلم رصاص ودفتر صغير ، إلى جانب الويسكي والمياه الغازية ، حيث اعتاد أن يجمع ما يقوله « الرواة » ويسجّل قصص المتوحشين وأخبارهم ، مالئاً منها صفحات كاملة . عليه أن يذهب إلى القرى ، أن يرى كيف تعمل الشعوب في بساتينها ، على الشاطىء وبين الأدغال ، عليه أن يبحر معهم ، ويزور قبائل غريبة ، أن يراقبهم في صيد السمك وصيد الحيوانات ، وفي سفراتهم الطقسية في البحر ، يجب أن تأتيه المعلومات بكامل نكهتها ومن خلال مراقبته الخاصة للحياة البدائية بدل أن يقتصر عمله على معلومات منقوصة وأخبار قليلة ومحادثات يسيرة . . . إن القيام بأبحاث أنتربولوجية في الهواء الطلق ، نقيض جمع الأخبار ، عمل صعب ، ولكن فائدته كبيرة » .[3]

ماذا نقول في علاقة الأنتربولوجي بمختلف الأنماط الإنسانية التي يواجهها أثناء إقامته؟ الواقع ، أنه ليس وحده الحاضر بين الشعوب الأصلية ؛ فهناك المستوطنون ، والمبشّر ، وممثل النظام . صحيح أنّ عددهم قليل (ومالينوفسكي يحكي عن تجربته في ملينزيا) ، ومع ذلك فهم يزعمون أنّهم يفهمون السكان الأصليين ، ويدركون ما

يتعلق بقدراتهم . إن الأنتربولوجي ملزم بمقاربتهم ، إلا أنه لا يرغب في « هذه الآراء » ؛ فالمعرفة الحقّة هدفه : « إنّ الطريقة التي يتكلم بها الناس البيض الذين أمدّوني بالمعلومات عن السكان الأصليين وطريقة إعطاء آرائهم الخاصة تنم عن ذهن غير مجرّب ، وغير معتاد على صياغة الأفكار بمنطق ودقة . وقد كانت آراؤهم في الغالب مثقلة بالأخطاء والأحكام المسبقة ، وهذا ما لا يمكن تفاديه بالنسبة للناس العاديين الذين دخلوا دوامة الحياة العملية ، سواء كانوا إداريين أم مبشرين أم تجار ؛ فهم ينفرون ممن يحاول الوصول إلى آراء موضوعية وعلمية تتعلق بالأشياء . إن ما نجده في العادة في كتابات الهواة من المرتبة الثانية ، من حيث استخفافه بما يبدو أساسياً للباحث وما يشكّل بنظره كنزاً علمياً ، بخاصة الاستقلالية وخصوصية الميزات الثقافية والعقلية لدى السكان الأصليين ، وجدته كلّه في عبارات معظم المستوطنين والبيض »[4] .

صحيح أنه ممكن فهم حقيقة أنّ موقف البيض تمليه دوافع عملية لا نظرية ، لأنّ تقديرهم محكوم بالمصلحة (التجارة ، السيطرة ، أو التنصير والردّ إلى الإيمان) . ولكن على الأنتربولوجي الذي يريد أن يكوّن صورة أمينة عن مجتمع السكان الأصليين أن « يعيش بعيداً عن سائر البيض ، وفي قلب موطن السكان الأصليين » . وبقطعه كامل الصلات مع الأوروبيين يستطيع أن يبدّد حذره كأوروبي . عليه أن يعيش مع السكان الأصليين ما أمكن ، لا بصفته أبيض ، بل كفرد من مجتمعهم ؛ فنحن بعيدون الآن عن صورة الأبيض الذي حاول أوائل الباحثين نشرها ، وعن التماهي مع الحضارة الأوروبية كما كان الوضع حتى ثلاثين سنة خلت .

نستنتج من ذلك أن الأنتربولوجي إنما ينقطع عن البيض لأسباب

منهجية، تختلف كليًّا عن الأسباب الرومنطيقية التي تحدث عنها مالينوفسكي. إنّ العالم في هذا الميدان يحاول إزالة صفة الأوروبي عن ذاته ليكوّن وجهة نظر موضوعية، وجهة نظر أخرى غير ملزمة، وجهة نظر من يرى ولا يرى: «فهم يرونني معظم الوقت بينهم؛ لذا لم يكن وجودي يقلق السكان الأصليين. ومنذ ذلك الوقت لم أعد عنصراً مخلاًّ بالحياة القبلية التي أتولى دراستها. لم أحاول أن أُخطّىء أيًّا من أفعال القريبين مني، كما يحصل عادة حين يصل الوافد الجديد إلى مجتمعات البدائيين. وفي الواقع، حين يعلمون مبلغ حشريتي في أماكن لم يحاول حتى أحد السكان الأصليين الاهتمام بها، ينتهي بهم الأمر إلى اعتباري عنصراً من عناصر وجودهم، شرًّا ضروريًّا يخفِّف من وطأته توزيعي علب السجائر عليهم».

في جدل العلاقة بين الداخل والخارج، هذا الجدل الذي يميز العملية الأنتربولوجية يعتبر القطب الداخلي هنا، قطب المماهاة، القطب الذي يجب تقويمه. وسنرى فيما بعد أن قطب الخارج، قطب الإبقاء على مسافة، سيظل موجوداً، وسيقيم في دوره «الإيجابي» الذي ينسب إلى الخارجية بالنسبة إلى النسق الثقافي المزمع درسه.

تشكّل العشرينات من هذا القرن فاصلاً حاسماً في تاريخ الأنتربولوجيا الحديثة؛ فالممارسة الميدانية هي التعبير عن تغيّر جذري لمعنى الممارسة والخطاب الأنتربولوجيين، وهي التعبير عن التحوّل في مفهوم المجتمعات «البدائية»؛ لأنَّ فيها تكمن أولاً إرادة فهم حياة هذه المجتمعات كما هي، من الداخل، وليست حجة لبناء مفهوميّ آخر (أصل العائلة، الدولة، الثقافة البدائية...

إلخ . . .) وإلى نبذ المصالح الذي عبّر عنه مالينوفسكي يُضاف النقدُ الذي قدمته في الحقبة نفسها المدرسة التطورية .

بدايات البناء التطوّري

لم يشمل النقد الموجّه للأيديولوجية الفكتورية عادة ، طابَعها « الإمبريالي » ، بل تناول مظهرها غير العلمي ، أو المظهر غير الأكيد للأبحاث التي قدّمتها . وقد تناول النقد نفسه أيضاً تأمّلات المدرسة الانتشارية في أواخر القرن التاسع عشر ، حتى لو لم تتميَّز هذه التأملات بنظرية تاريخية ذات خطّ واحد ، بل بنظرية جغرافية لمراكز انتشار الثقافة (باستيان راتزل ، غرابنر) . وحتى لو لم يكن ردّها إلى مركز إثني غربي ، خاصة حين جعل أمثال إليوت وسميث وبري من مصر المركزَ الوحيد الذي انتشرت منه المدنيّة باتجاه المراكز العالمية الأخرى . ومهما يكن من أمر ، فإن نقد المدرسة التطورية لم يكن شغل المدرسة الوظيفية على الإطلاق ، بل بدافع نوازع داخلية فيها ، من أجل كبح جماح ادعاءاتها وعدم كفايتها ، خاصة المدرسة الأميركية الممثلة بكل من بواس (Boas) وكرابر (Kroeber) وفيما بعد معلوقي (Lowie) .

إن إعادة البناء الكلي سيظل الفكرة التي تمثل الحد الأقصى ، والتي تتحكم بالأنتربولوجيا . لكن الشكوك سترتفع حول إمكانية الوصول . لذلك لن تخلق جهازاً معرفياً جديداً ، ما لم تحلل عينياً عدداً لابأس به من المجتمعات . أو قبل أن تجرّب إعادة بناء تطور نظام القرابة ، والأنظمة القضائية والاقتصادية ، كما فعل مورغان مثلاً . معرفة طبيعة هذه الأنظمة .

لقد زعزعت المدرسة الانتشارية ـ إلى جانب الاهتمام الوصفي

الذي قام به بواس ـ إن لم يكن إشكالية المدرسة التطورية ، فعلى الأقل طريقتها . لقد تركت على الأقل الفهم الخطّي للتاريخ ، ومن جهة ثانية جعلت نظرية التاريخ لاحقة لتحليل التواريخ الجزئية لكل مجتمع باعتباره كلاً مستقلا : « حين نوضح تاريخ حضارة واحدة ونفهم مؤثّرات المحيط والشروط النفسية التي تنعكس فيها ، نكون قد خطونا خطوة إلى الأمام . كذلك يمكننا أن نبحث في الأسباب المؤثّرة أثناء تكونه ، أو إبّان تطور تلك الحضارات . وهكذا ، وبفهمنا لمقاطع النمو ، يمكننا اكتشاف قوانين عامة . والطريقة هذه أكثر ضماناً من الطريقة المقارنة (التطورية) ، والتي غالباً ما تمارس ؛ فبدل وضع فرضية تتناول نمطاً لتطور ، يقدّم التاريخ الفعلي قاعدةَ الاستنتاجات » .[5]

يمكننا القول إنّ جلّ الأنتربولوجيا الثقافية كامن في هذا النص : مفهوم الثقافة ، التحليل الوصفي للمحيط المادي ، التفسير النفسي ، الشكّ بالتاريخ . لقد اهتم بواس هنا بالتساؤل عن المنهجية التي تتحكّم بالعمل الأنتربولوجي التقليدي . ومع ذلك ، فثمة نقد مباشر للمفاهيم الفكتورية . خاصة لمفهوم الطبقات ، الشرائح . ففي كتاب لوڤي « المجتمع البدائي » (1920) ، نجد رفضاً كاملاً لمفاهيم مورغان الأساسية : تتابع ذو خط واحد لطبقات التطور ، مفهوم نسق القرابة ، مفهوم الأصل . . . إلخ . وعلى حين لم تكن المجتمعات البدائية الموجودة إلا وسيلة تساعد على وضع نظرية في التاريخ ، خاصة مع غياب استقلالية الأنتربولوجيا أو تمايزها عن هذه النظرية ، صارت المجتمعات التي تتردّد في وصفها تشكّل حقلاً مفهومياً وعملياً متميّزاً ، صارت غرض علم مميَّز . وقد استخلص مالينوفسكي ثم رادكليف ـ براون هذه النتائج في ما لها من أبعاد .

على كل حال، وعلى هذا المستوى السلبي في تكوّن الأنتربولوجيا الجديدة، تناول النقد بناره الجنوحَ نحو الشمولية والصورية: «كل من له حس بالأشياء يدرك بسهولة أنّ مجرى التطوّر الاجتماعي ليس موحّداً، بل إنّ العروق المختلفة، أو الجماعات المختلفة من العرق نفسه قد تمايزت فعلاً وباتجاهات مختلفة ومتعددة».[6]

إنّ هدم نظرية الانتقال من البسيط إلى المركّب في كل مجال، من الأسفل إلى الأعلى، على مستوى المجتمعات الإنسانية، يعني في الوقت ذاته هدم أسس «التعالي» الغربي. إنّ تقدّم مجتمع ما في المجال التقنيّ والاقتصادي لا يعني تقدّمه في المجال الاجتماعي والخلقي: «ليس للتطور الاقتصادي ارتباط مباشر بالتقدم في العلاقات بين أفراد مجتمع ما؛ فذلك لا يفترض فلسفة كبرى، أو شعوراً أكثر حدة بالعدالة، بل يمكن اعتباره بمثابة وجودها المضّاد»، ذلك أن نهب الإنسان للإنسان يزداد مع التطور الاقتصادي.

إنّ رفض فكرة التقدم من قبل المؤلفين السابقين ومن لوقي (Lowie)، إنما يستند على عدم اعتبار المستوى التقني - الاقتصادي، أو البنية التحتية إذا أردنا القول، المعيار الوحيد لقياس تقدّم المجتمع. بذلك تفقد «المدنية» مضمونها الشامل القائم على التعالي. إنّه التعالي التقني وحسب، إنها السيطرة المنظَّمة على الفطرة.

المشروع التحليلي الجديد وحقل الأنتربولوجيا

بغضّ النظر عن موقعه التطوري، سيصبح مفهوم المجتمع «البدائي» مفهوماً غامضاً. كذلك سنتابع استعماله، إنما بوضعه بين

فواصل، أو دون إشارة إلى إشكالية الأصل كما لدى مالينوفسكي أو رادكليف ـ براون. لقد تعرّفنا على موقف مالينوفسكي باعتباره منظِّراً وعاملاً ميدانياً أكثر صلابة منه عالم معرفة فقط. لِنَرَ الآن كيف سيحدّد رادكليف ـ براون هذا العلم الجديد انطلاقاً من العمل الميداني ومن أطروحات مدرسة دركهايم السوسيولوجية.(7)

يجب أن تكون الأنتربولوجيا، كما يعتقد بواس أيضاً، نظريةً، لا مجرد تجميع لوقائع خام، نعلم مسبقاً أنها غير موجودة. إنها نظرية تحليلية، لا تجميع تأمّليّ. لقد تم انتزاع الأنتربولوجيا من التاريخ لتدخل مشروع العلم الاجتماعي الجديد؛ فالتاريخ هو الوصف التطوّري لأحداثٍ يمكن أن تقع (إنها «تحصل». هذا كل شيء). أما علم الاجتماع فهو التحليل للأنظمة الاجتماعية المتزامنة، حيث للعناصر كافة، معنى باعتبارها مترابطة فيما بينها. إن طريقة المقارنة الجديدة هذه لا تستند على عمق تاريخي واحد، بل على اختيار عيّنة أنماط اجتماعية، يجب تحليلها.

تتحدّد طريقة الأنتربولوجيا الجديدة بالتحليل الميداني، باعتباره جزءًا من علم الاجتماع، معكوساً على مجتمعات بسيطة لا تعرف الكتابة. إلاّ أن سيرورة ومؤسسات المجتمعات البدائية لا تملك أية خاصية نظرية بالنسبة لما يحلّله أو يصفه العلم الاجتماعي المستقلّ (حسب رأي رادكليف ـ براون) عن الممارسات التاريخية، والذي عليه أن يعتبر التاريخ مجرد خادم له، خادم مميَّز كما يعتقد دوركهايم.

لنقتصر، مهما يكن من أمر، على الأنتربولوجيا الاجتماعية، وعلى المجتمعات «البدائية» دون سواها؛ إذ يبدو هنا أن التاريخ

التطوري ليس أداة وحسب ، بل أداة عوجاء . إنّ إعادة البناء التاريخي كما تصوره الفكتوريّون ليس ممكناً أولا ، ولا ضرورياً ثانياً ، ذلك أنّ التحليل المتزامن هو بمثابة طريقة كافية بحدّ ذاتها ، ثالثاً وأخيراً .

لنبحث الآن في النقطة الأولى : عدم شرعية إعادة البناءات التطورية خلافاً لـ « لوقي » أو « هركوفيتز » ، لم يقدّم كل من مالينوفسكي أو رادكليف ـ براون نقداً متكاملاً للمدرسة التطورية . وفي المرحلة الأخيرة من مراحل تأليفه نجد أنّ فكرة التطورية « بمعنى ما » تظل صالحة باعتبارها صورة موجهة : « يجب التذكير ، أنّ بعض علماء الأنتربولوجيا قد رفضوا فرضية التطور . ويمكننا أن نقبل مؤقّتاً نظرية سبنسر الأساسية ، وأن نرفض معظم التأملات اللاتاريخية التي أضيفت إليها ، وهذا القبول يمدّنا ببعض المفاهيم المفيدة باعتبارها أدوات تحليل ».[8] اما مالينوفسكي فقد كتب يقول : « صارت التطورية موضة . يبقى أنّ عباراتها ليست ضرورية وحسب ، بل لا بد منها للعامل الميداني ، وللمنظّر أيضاً ».[9]

ماذا تعني هذه النصوص؟ يعود أولها إلى العام 1944 ، وثانيها إلى العام 1952 .أولاً : إنها لا تعكس العلاقة الفعلية بين التطورية والوظيفية حوالي العام 1930 . إنها تشهد على وجود تقارب لاحق بين النظريتين ، وعلى وجود تصحيح متبادل لمواقفهما . فما كان ينطر إليه عام 1920 ، باعتباره علاقة نفي ، صار فيا بعد علاقة تكامل . إنّ مالينوفسكي ورادكليف ـ براون يعتقدان أنّ التطورية تظل تطورية « مفتوحة » ونافعة ، ما دامت أداة عامة . ثم إنّ هذه المدرسة تظل مفتوحة على الأبحاث التجريبية التي تحترم التفاصيل والفروقات .

أمـا نظريـات كـل من مـين، وسبنسر، وليبوك، وتيلور، ومورغان، فلم تكن من قبيل ما وصفنا؛ إذ إنهم قد وضعوا مقولاتهم غير الصحيحة غالب الأحيان على ضوء أبحاث معاصرة. إنّ تطورية القرن التـاسع عشر لا تتطـابـق مـع البحـث التجريـبي القـائم عـلى الوقائع. ومن نافل القول التذكير بتقدّم البحث التاريخي بين الأعوام 1880 - 1930، بين مومسن ولوسيان فاڤر. كذلك الحال بالنسبة للبحث الأنتربولوجي. ولنذكّر هنا بمثل واحد فقط، وهو نظام القرية؛ إذ يصعب الاعتقاد أن تكون الإنسانية بكاملها قد انتقلت من المجتمع الأمومي إلى المجتمع الأبوي، أو من نظام أو أنظمـة الأمومـة الخطيـة إلى أنظمـة الأبوة الخطيـة. فـالأنظمـة الأسترالية التي تسمح بتبادل محدود، والأنظمة القائمة على قرابة الرحم التي ليست أبوية أو أمومية ذات خط واحد، تُدخل العديد من التعقيدات على الصورة العامة.

صحيح أنّ الفيكتوريين لا يجهلون النقص الحاصل في معلوماتهم؛ لذلك يعتقدون بإمكانية تعويض هذا النقص بالتفاف نظري. إنّهم يعتقـدون بـإمكـانيـة إعـادة تركيـب الأصول وتعويـض التفـاصيـل النـاقصـة بفهم حـدسي لمعنـى المؤسسات البـدائيـة. وإعـادة البنـاء التطوري غـالبـاً مـا استنـدت إلى فرضيـة أنّ هـذا الحـدس، هـذا التماهي، سيساعد على فهم ما كان يدور آنذاك في رأس البدائي. إنّ افـتراض وجود طبيعـة إنسانيـة تقوم بـدور الوسيـط بـين الأنتربولوجي والبدائي، وتستند على عقل تاريخي موحد وعلى نفي خصائص الحضارات، إن فرضية كهذه مرفوضة من قبل المدرسة الوظيفية، لاستنادها على نوع من الإسقاط الإثني وعلى مفهوم ضيق يتعلق بالإنسان.

إن التحليل النفسي لراعٍ من شرق إفريقيا لا ينطبق على صياد سمك من غرب كندا ، أو على بستانيّ في منطقة أخرى . لا يعني ذلك أن المقارنة غير ممكنة ، بل إن هذا التحليل لا يُفهَمُ إلا بنسبته إلى المحيط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي الخاص بكل مجتمع على حدة .

إن إعادة البناء التاريخي بشكل مسبق غير ممكنة إذن في الواقع ، وغير مسوَّغة قانونياً . ولحسن الحظ هي غير نافعة ، خاصة بالنسبة للعالم الأنتربولوجي بصفته ممارساً للتحليل وعاملاً في الحقل . إن الأنتربولوجيا نظريّةٌ وممارسة مستقلة عن التاريخ . والحقيقة البدائية وحدها هي التي تهم العالم ، والعمل الميداني « كفيل بأن يمدّه بكل ما يريد معرفته » (مالينوفسكي) . إنه بداية الأنتربولوجيا بالمعنى المعاصر للكلمة . والحق يقال ، إننا نستطيع الآن فقط الكلام عن « الأفرقة » ، كما يمكننا الكلام عن « الأمركة » ، أي كمجموع مفهومي وعملي مميّز .

استقلالية غرض الأنتربولوجيا

وحدها الحقيقة البدائية الموجودة والمعاصرة ، هي الغرض الأصيل للنظرية التي باتت تملك من الآن وصاعداً وحدة الحقل التحليلي المتميّز عن التاريخ . ولفهم هذا الحقل يجب أن نميّز على ما يبدو بين عبارات رادكليف ـ براون غير المتحرِّرة تماماً من الإشكالية السالفة ، والموقع الفعلي الذي يحتله علماء الأنتربولوجيا المعاصرون .

اضطر رادكليف ـ براون ، في محاولته إعطاء الأنتربولوجيا الجديدة نقاءً ومنهجية ، أن يذوّب هذا العلم في النظرية العامة

المتعلقة بالمجتمعات، أي في علم الاجتماع. وفي الوقت ذاته أعطاه تمايزاً معرفياً. فما دامت المجتمعات البسيطة نسبياً مجال هذا العلم، فباستطاعته أخذ مفاهيم علم الاجتماع الأساسية (بنية، وظيفة، مجتمع... إلخ)؛ وهكذا يمكنه، انطلاقاً من أجزاء بسيطة في علم الاجتماع، إغناء طريقته.

ومع أن هذا الموقف ظل سائداً بعد رادكليف براون، إلا أنّه سقط من حقل الأنتربولوجيا الفعلي، ذلك أن الضرورات العملية لتقسيم العمل العلمي لم تجعل نقاط التقارب مهمة جداً بين علم الاجتماع الذي اتجه لدراسة الظواهر «الحديثة» الغربية، والأنتربولوجيا التي توجّهت لدراسة المجتمعات «التقليدية» في العالم الثالث.

ما هي أسس استقلالية و«كفاية» الأنتربولوجيا الوظيفية؟ يعتبر رادكليف ـ براون المجتمعات أنظمة طبيعية، كما يعتبر أن المجتمعات البدائية هي بدورها أيضاً أنظمة طبيعية؛ ولكنها بسيطة.

إن شكل الخطاب الأنتربولوجي المنسّق قد صار ممكناً بفضل تنظيم شكل الحقيقة التجريبية التي تشكل غرضه: المجتمع البشري. فالمجتمعات ليست حقيقة تاريخية وحسب، بل حقيقة طبيعية، نظام علاقات لا يتغيّر نسبياً، موزون ومستقل عن التغيرات التي تطرأ على أشخاصه (الأفراد الذين يتحقّق بهم النظام). وهكذا يستمر نظام القبيلة الاقتصادي والسياسي ونظام القرابة فيها، مهما تحوّل الأفراد، بل حتى لو زالوا، ومهما حدث من تغيّرات اجتماعية غير أساسية، ذلك أنّ نسق الأدوار والبنى يستمرّ على الدوام. يمكننا

الاحتجاج بالطبع ضد رأي من هذا القبيل حتى لو كان بالإمكان تطبيقه في مجتمعات لا تعرف التحوّلات الخاصة في المجتمعات الغربية (كما يذكر غلوكمان، بالتمييز بين التمرّد الذي لا يؤثّر في النظام، وبين الثورة التي تؤدّي إلى هدم النظام هدماً كلياً). مهما يكن من أمر، فالواضح أن النظرة الوظيفية للمجتمعات البدائية ليست نظرة إلى مجتمعات منبثقة من أصول التاريخ، تحيا رغماً عنه، بل هي أنظمة طبيعية معاصرة، معاصرة بمعنيين اثنين: إنها معاصرة للمجتمعات الغربية ومؤسسات المجتمع البدائي، ومعاصرة لذاتها (أو تنتمي للعصر نفسه). لا تعتقد المدرسة الوظيفية بوجود «مخلفات حيّة» كما يعتقد التطوريّون بالمعنى السلبي للكلمة. لكن ذلك لا يعني أن بعض المؤسسات أو الممارسات التي يمكن ملاحظتها لا تعود إلى أصل تاريخي بعيد، بل المهم أن يعاد تفسيرها ويعاد تكييفها مع عمل المجتمع الحالي. فإذا كان معنى مخلّفات حيّة «خطأً ثقافياً» لا يتناسب مع محيطه، فلا وجود للمخلفات برأي مالينوفسكي؛ لاعتقاده أن بقاءها «إنما يبدو لاكتسابها معنىً جديداً ووظيفة جديدة». كل مؤسسة تستمر هي «وظيفة» في قلب الثقافة وفي قلب المجتمع الحالي.

ثمة نتيجة هامة: إذا كان مفهوم المخلفات الحية مُثَبِّطاً للتحليل الحقلي، فنفيه يحافظ على وجود علاقة ضيّقة مع نشأة التحليل الحقلي. كيف يمكن فهم ممارسة ما دون أن نذهب للتحقّق من وظيفتها في نظام الثقافة الحالي؟

إنّ كفاية التحليل واستقلاليته أمران ممكنان؛ ذلك أن كل العناصر التي يرفضانها باعتبارها عناصر خارجية، هي عناصر غير

كافية (مثلا : مفهوم الأصل)، أو أنها خالية من أيّ محتوًى (مثلاً : مفهوم المخلفات الحية). فالمهم بالنسبة للبحث العلمي هو «إحكام» التحليل الناتج عن إحكام غرضه.

لذلك نجد غموضاً في التحليل، ناتجاً عن النزعة نحو وصف الأنظمة الطبيعية وعن بناء الأنظمة المفهومية؛ فالمجتمعات بما لها من ميزة تجريبية تسمح بإجراء تحليل وصفي. وبصفتها أنظمة تسمح بإجراء تحليل منظّم ذي صبغة شمولية. لهذا نجد أن رادكليف ـ براون قد ميّز أحياناً بين هذين المستويين، كما خلط بينهما أحياناً أخرى. فهو يميّز بين العلاقات الاجتماعية التجريبية، والبنى الاجتماعية التي يبنيها الأنتربولوجي، لكنه يعلن في مكان آخر «إن البُنَى الاجتماعية صحيحة وحقيقية تماماً مثل الأعضاء بالنسبة للأفراد، وإن المجتمعات عبارة عن بُنَى».

لا تزعم هذه الملاحظات الصورية والمجرّدة تقديم منطلق لنقد المبادىء المعرفية التي قامت عليها وظيفية رادكليف ـ براون، بل يجب الوقوف لمدة أطول على تحاليله العينية، وأخذ كتبه الأخرى نقطة لانطلاقنا. علينا تحليل المبحث الجديد في اعتبار أنظمة القرابة، «مركز» البنية الاجتماعية للمجتمعات القبلية.

علينا أن نركّز على المعنى الجديد للدراسة الواحدة ـ باعتبارها وصفاً لمجتمع عيني يشكل وحدة مستقلة، ينتج عنها استقلالية نظرية. يحاول منحى رادكليف ـ براون نحو المقارنة أن يرسم ظلالاً، ليترك مكاناً لتقارب دراسات فردية أخرى تشكّل خطاباً مميّزاً يروي كل ما يلزم من أجل تفهمها. على كل حال إن الأمر يتعلق بمجمله فيما نسميه الطريقة المقارنة. ومن هذا التجميع

ستسحب الأنتربولوجيا الأميركية مبدأ النسبية الثقافية، حيث لا تؤدي مقارنة الثقافات إلى صياغة قوانين عامة، بل إلى عدم قابلية كل نمط ثقافي للتحوّل.

إذا أخذنا كلمة «دراسة عينية (Monographie)» بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، أو كوصف موسع لحقيقة واحدة، لأمكننا القول إنه لم توضع دراسات في العهد الفيكتوري. ومع ذلك ـ وبغض النظر عن كون المعلومات المتضمنة «غير كافية» معظم الأحيان ـ لم يستعملها الأنتربولوجيون المعاصرون؛ فالمهم ليس نوعية المعلومات بل طبيعتها، والمكانة غير المهمة التي تحتلها الدراسة وسط الأيديولوجية التطورية. وهذه لا تقيم وزناً لوصف هذا المجتمع أو ذاك. إنها تبطل في الغالب لدى بلوغها مجتمعاً وصل «درجة» معيّنة من التقدم، أو أنها تَحُلّ ذاتها في الدراسة المقارنة التي نظرت إليها المدرسة الوظيفية نظرة ساذجة. لقد غاب عن الأنتربولوجيا الفيكتورية فكرة قدرة المجتمع على تكوين كلٍّ قائم بذاته، وعلى التحليل، فعمّ ترابطه دون استدعاء عناصره الخارجية (كالتاريخ، والانتشار، والتطور... إلخ). إن التحليلات الكبرى هي وحدة الخطاب الوظيفي، وهذا ما لم يُمَثِّل بالنسبة للفيكتوريين سوى لحظة معرفة من لحظات التحليل الكلي.

التحليل الوظيفي والأيديولوجية الاستعمارية

يطالعنا نشوء نمط جديد في التحليل الأنتربولوجي، كما تطالعنا نشأة علم جديد «الأنتربولوجيا الاجتماعية»، بنتيجتين هامتين: الأولى سلبية وهي هدم الأيديولوجية الفيكتورية (على الأقل ظاهرياً أو افتراضياً)، والثانية ظهور طريقة تقريب جديدة

للمجتمعات البدائية (المستعمَرة بأية حال)، ذلك عن طريق الظاهرة الاستعمارية.

من الواضح أنّ رفض الأيديولوجية الفيكتورية لا يعني بالضرورة رفض الإمبريالية الفيكتورية. وعلى كل لم يكن هذا مجال الجدل التطوّري ـ الوظيفي. لقد وضع الجدل بعبارات علمية صرفة (شرعية البناء التاريخي، اعتبار المجتمعات البدائية مراحل أو مخلّفات حية... إلخ). لقد رفض مالينوفسكي، وكذلك رادكليف ـ براون، تاريخ مورغان وتيلور الحدسي، لا بسبب نتائجه العملية (تبرير الاستعمار)، بل بسبب عدم كفاياته النظرية (عدم شرعية أو نفعية البناء). لقد رفضت التطورية لا كأيديولوجية، بل لعدم كفايتها ولعدم منفعتها (آنذاك) في الحقل العلمي.

كيف يمكننا حينئذ أن نُقَوِّم علاقة الوظيفية بالتطورية، باعتبارها أيديولوجية استعمارية. من الضرورة بمكان أن نتخلى عن الوصف التاريخي للأطروحات الوظيفية من أجل الشروع في إجراء تحليل نقدي؛ فالطريقة التي أحلت بها المدرسة الوظيفية ذاتها، ليست بالضرورة نفسها التي تبدو أمام النقد الحالي.[10]

تجري الأمور بالنسبة للمدرسة الوظيفية كما لو كان رفض التطورية خارج حقل الأنتربولوجيا الشرعي لا يعني بالضرورة رفض الايديولوجية الإمبريالية. بل يبدو كأن لا علاقة لظهور الوظيفية بالموقف الإمبريالي الجديد في ثلاثينات القرن العشرين. فلم يربط رادكليف ـ براون بين نشأة الأنتربولوجيا الميدانية وهذا الموقف، بل ربطها بعبث المدرسة التطورية النظري وبالضرورات العملية المترتّبة عن وضع طريقة تحليل جديدة. لا يعني ذلك أنّ أزمة الإمبريالية لم تكن واضحة في حينه، بل إنها لم تُدْرَكْ على أنها تُشَكِّل

مع أزمة التطورية أزمة واحدة (ربما باستثناء سوسير، دركهايم، ودلا فوس).

لا تشكّل القطيعة النسبية للأنتربولوجيا الميدانية عند مالينوفسكي مع الرأي الاستعماري (أو التضاد في تقديمه العيني «للسكان الأصليين» مع آراء المستوطنين والمبشرين والإداريين) علامةً على موقفه «المعادي للإمبريالية»؛ فالموضوع هنا لا يتعدّى إطار ضرورات المعرفة؛ لأنّ الباحث الفيكتوري لم يتوصّل فعلاً إلى معرفة المجتمعات البدائية لعدم بقائه طويلاً فيها، ولعدم إقامة مسافة ما بين ثقافته وثقافتهم. والمستوطنون والإداريون لم يتوصّلوا هم أيضاً، لأنهم لم ينظروا لهذه المجتمعات إلا عبر مصالحهم الخاصة.

لذلك تعتبر علاقة الوظيفية بالاستعمار على هذا المستوى سلبية، ولسببين: أولاً ،لم تر العلاقات المباشرة بين التطورية وبين الاستعمار .وثانياً ،لأنها تنفي الزعم العلمي الفيكتوري. على أية حال، لهذين السببين معاً خرج الاستعمار من حقل الأنتربولوجيا. ومع ذلك فإن فهماً جديداً للظاهرة الاستعمارية ليس ممكناً إلا من خلال الرابطين السلبيين.

لم ينحصر أثر ترك التصوّر الفيكتوري في اعتبار المجتمعات البدائية مراكز علم جديد؛ فتدرس هذه لذاتها لا بالنسبة للعملية الاستعمارية، بل لقد اعتبرت على المدى الطويل مغايرة للغرب. وإذا لم يتمّ حتى ذلك الحين إدراك الاستعمار باعتباره «هادماً للمجتمعات غير الغربية أو نازعاً عنها ثقافتها»، فلا يمكن فهمه باعتباره ممارسة عليا من قبل مجتمع يعتبر نفسه آخر نتاج التاريخ الذي يرفع إلى مستواه المجتمعات التي ما زالت متأخّرة. وحتى عام

1930 لم يُدرَك الاستعمار إلا بوصفه « تغييراً ثقافياً » .

الاستعمار باعتباره تثاقفاً

لقد ساد الاعتقاد لدى عدد كبير من الأنتربولوجيين ، وبخاصة لدى بواس ومالينوفسكي ، بأن المجتمعات البدائية قد ظلت كاملة (عذراء) لا إزاء التاريخ وحسب ، بل إزاء التصنيع غير الهادف وغير الأصيل ، وإزاء استعمار موحّد يسمح بقيام مسح مفتوح ، أساسه اختيار عيّنة عملية ومؤسسات إنسانية تسمح بتفهم ما هو مختلف . بهذا المعنى حاول مالينوفسكي في كتابه (Argonautes of Western Pacific) وصف مؤسسة الـ « كولا » ، وهي « تجارة بحرية » وسط شبكة من الإنجازات الاقتصادية والاجتماعية ، وتختلف كثيراً عن طرق التبادل التجاري البدائية ، كما تخيلها الفيكتوريون ؛ إضافة إلى ذلك ، تقوم خارج تبادل البضائع النفعي القائم على تبادل العملة القابل للانعكاس .

لا بدّ لعمل من هذا النوع ، أساسه الوهم ، أن ينتهي على المدى الطويل إلى الإخفاق . وقد سجّل مالينوفسكي ذلك في كتابه المذكور أعلاه : « إذا تأمّلنا ، دون تعمق ، لا نكاد نجد أثراً لتأثير أو لتدخّل معين من الغرب . لقد كنت الأبيض الوحيد الموجود ، وإلى جانبي اثنان أو ثلاثة من المبشرين من السكان الأصليين بثيابهم البيضاء ... ولكن ، وا حسرتاه! لقد كان واضحاً حتى للمشاهد العادي القادر على إدراك عوارض الفساد ، أنه قد طرأت تغيّرات عميقة على صفة التجمعات الأصلية » .

نذكّر أيضاً بالمقالة التي أشرنا إليها أعلاه ، والتي ظهرت عام

1930 . فبعد أن أَعْلَنَ انه قد اندفع لدراسة الأنتربولوجيا بتأثير « قرفه » من المدنيّة التقنية وصفتها غير الإنسانية ، يعترف مالينوفسكي أنّ الهرب أمام المدنيّة محكوم عليه بالفشل : « وسط جزر الباسفيك ، رغم ملاحقتي بمنتوجات شركات الزيت ، وبالجرائد والثياب القطنية ، والقصص البوليسية الرخيصة ، والمحرّك ذي الاحتراق الداخلي ، استطعت رغم ذلك ودون جهد كبير أن أعيش ، وأن أعيد نمط بناء حياة إنسانية على غرار آلات العصر الحجري المليء بالتصوّرات الغيبية ، محاطاً بطبيعة واسعة ، عذراء ومنفتحة » .

إذا كانت هذه هي الصعوبات في المحيط عام 1920 ، فماذا عساها تكون الصعوبات في أفريقيا عام 1930 ؟ إنّ المستوطنين هنا يعدّون بالملايين ، وقد حوّلوا نظام ملكية الأراضي لحسابهم ، والصناعات قد أدخلت نظام الأجور ، والإدارة الاستعمارية قد تبنّت مستخدمين من السكان الأصليين (وإن بشكل محدود جدًّا) ؛ فلم يعد للأنتربولوجي من موارد إلاّ الالتجاء إلى أسفه ، إلى الحقيقة الواقعية وحدها ، الحقيقة الاستعمارية (أو كما قيل حينها : « ابن البلد أثناء تغيّره ») (**The changing Native**) ، وسيرورة الانتشار بين ثقافة أهل البلاد والثقافة الأوروبية .

أما مالينوفسكي ، فبعد وقفة تأبينية قصيرة على قبر الأنتربولوجيا « القديمة » ، سرعان ما عاد لدراسة سيرورة « التغير » ؛ فكان كتابه : «**Dynamics of Culture change**» ، المطبوع بعد وفاته عام 1945 ، ثمرةَ هذا الانقلاب الذي تحقّق أثناء إقامته في الثلاثينات : « والآن ، وبعد عشرين عاماً من العمل

الأنتربولوجي أجد نفسي كما كانت، في قرفها الخاص، بمحاولة لدراسة الإنسان بطريقة تسيء للإنسان. تجرح إنسانيته، تماماً كما جرحت الفيزياء والكيمياء والطبيعيات الطبيعةَ في السنوات السابقة. وبذلك أحاول أن أجعل من الأنتربولوجيا علماً حقا؛ إذ على العلم أن يُدخل العقلنة والمعادلات الموحّدة إلى الظواهر التي يدرسها ».

إنّ إخفاق مالينوفسكي في حبه للحياة البدائية التي لم تصب بعدوى المدنية، لِـ « الأجداد المعاصرين »، ولّد حالة كآبة يملؤها شعور بالأسف والذنب، ستواجه أيضاً المستعمر والعلم؛ إذ لم يعد للمجتمعات البدائية من وجود إلا كجزء وسط « التمدّن » والتغيّر، وكمقاطعات منفصلة على هامش المدنية. فماذا ستكون مهامّ الأنتربولوجيا لاحقاً؟

الاستعمار والمفاهيم الوظيفية

تماماً كما استطاعت المجتمعات البدائية أن تُظهر قدرتها على هضم الماضي من خلال إدخال « المخلفات الحية » تُظهر الآن إمكانية إدخال الخارج، الغريب، ضمن حاضرها. معاصرون لنا ولذاتهم، تلك هي حالة مجتمعات العالم الثالث. إن إصرار المدرسة الوظيفية على التزامن قد قادها لاعتبار الاستعمار عنصراً حقيقياً في مجتمع السكان الأصليين. ثم إن صورة الاستعمار كما تبدو في تحليل المدرسة الوظيفية تختلف كلياً عمّا كانت لدى الفيكتوريين. لندع جانباً ثقة المجتمعات الغربية بذاتها؛ فالمدرسة الوظيفية إن لم تقضِ على شرعية إمبريالية فهي قادرة على تسويغ ضرورتها وإمكانياتها بواسطة العلم؛ لأنّ الاستعمار لا يبدو نظاماً أيديولوجياً، بل حقيقة

تجريبية معطاة، إنه واقع معاصر.

من الملاحظ أن معظم الأنتربولوجيين الذين عالجوا حقيقة الاستعمار في مرحلة ما قبل الحرب، لم يشيروا إليها أبداً تحت هذا الاسم. فكلمة استعمار واستعماري تشير بالنسبة لهم إلى مجال خارج عن إطار العلم، مجال الفيكتوريين وعالم الإدارة والأعمال، وهم يشعرون بالغربة تجاهه. ثم إنه من المعروف أن العلم بحاجة لخلق مفاهيمه الخاصة. وإذا أردنا أن نعرف كيف أدركت الأنتربولوجيا في ثلاثينات القرن العشرين حقيقة الاستعمار، لرأينا أنها تستعمل في التعبير عنه عبارات، مثل: «الصدمة الثقافية»، أو «الاحتكاك الثقافي»، أو «التثاقف»، أو أخيراً «التغيّر الاجتماعي».

وفي الواقع، إن عبارات: «الصدمة الثقافية»، أو «الاحتكاك الثقافي»، كانت قد استعملت قبل تفتح المدرسة الوظيفية. ومن باب تحصيل الحاصل الإشارة أيضاً إلى ان الحقيقة التي تغطيها مثل هذه العبارات كانت موضوعاً تطرّقت إليه، وإن بطريقة أخرى، المدرسة التطورية. ومنذ بداية القرن العشرين ظهرت لغة أخرى، وبخاصة تحت تأثير المدرسة الانتشارية التي تعتبر الاستعمار مثلاً من جملة أمثلة أخرى على الاحتكاك بين المجتمعات. ولنُعِدْ إلى الأذهان هنا ما قاله إليوت سميث عن انتشار المدنيّة المصرية في العالم كله. لو سلّمنا بصحة هذه المعارف، فمن الواضح أنها تشير لا إلى انتشار سيطرة ما، بل إلى انتقال عنصر ثقافي معيّن من مجتمع مركزي إلى مجتمعات الأطراف (الانتشار المفترض هنا هو انتشار الأهرامات). فإطلاق اسم الانتشار على حقيقة الاستعمار لا يتمّ إذن إلا بنوع من التحريف، أو بإعطاء الكلمة معنى أوسع مما تتحمّل.

أما كلمة « التثاقف » فقد ظهرت عام 1880 على أيدي الأنتربولوجيين الأميركيين، أي في قمة « السيطرة على الغرب »، أو ما يعرف بالملحمة الغربية. والعبارة هذه ـ بعيداً عن التشدّق الرسمي وعن اللامبالاة اللغوية (لكي لا نقول أكثر من ذلك)، كما هو الأمر لدى رعاة البقر ـ إنما تشير إلى الصبر، وإلى الحياد العلمي. وهكذا، فإنّ بويل (Powel) في كتابه **«Introduction to the Study of Indian Languages»**، الصادر عن مكتب الدراسات الإثنية الأميركي، يشير إلى « قوة التثاقف المتنامية بالتأثير الجامع للايين المتمدّنين ».

لقد استُعمل مفهوم « احتكاك الثقافات » (أو الأعراق) لأول مرة في المؤتمر العالمي الأول للأعراق الذي عقد في لندن عام 1911، والذي ساهم فيه بعض الأنتربولوجيين، ومنهم بواس.[11] ونجد في مساهمات الأعضاء المشاركين بروز مفهوم جديد يتعلق بمجتمعات ما وراء البحار، كما ظهر في الوقت نفسه لدى لوغارد وكلوزل، وفيه نفي لفرضية تفوّق الغرب، كما نجد « اكتشافاً » لما في تعدّد الثقافات من سحر، هذا التعدد الذي يجب الآن الحفاظ عليه ما أمكن، مع ضرورة اتّباع سياسة أساسها احترام مؤسسات الشعوب الأصلية.

وبإحلال فكرة « التبشير الحامل للمدنية »، وهي مفهوم إرادي إن صح القول، بمفهوم « الاحتكاك الثقافي » الآلي، بدأ جزء كبير من الإشكالية الفيكتورية دخوله طيَّ النسيان. إلا أن نتائج هذا الموقف الجديد لم تظهر بالفعل إلا حوالي العام 1930، أي عندما كانت الدراسات التي خُصِّصت للتثاقف وللتغيّر الثقافي في أوجها.

التثاقف : المعنى المجرّد والمعنى الحقيقي

بلغ عدد الدراسات المخصّصة للتثاقف بين عامي 1930 - 1950 حدًّا كبيراً، بحيث غطىّ هذا المفهوم، إلى جانب مفهوم التغير الثقافي، كاملَ حقل الأنتربولوجيا الكلاسيكية، وبحيث لا نجد لدى المؤلفين على اختلافهم فَهْمَ أيٍّ تمايز في المعاني التي أُعْطِيَتْ لكليهما؛ فمفهوم التثاقف يشير في الغالب إلى انتقال مؤسسات أو ممارسات أو عقائد ثقافةٍ ما (أو مجتمع) إلى أخرى. وتحت هذا المعنى المجرّد والعام يختبىء المعنى الحقيقي، الذي ليس شيئاً آخر سوى الاستعمار. والدراسات المخصصة للتثاقف كلها ليست سوى دراسات لبعض مظاهر الاستعمار، ولكن علينا ألاّ نَتَّهِمَ الأنتربولوجيين الكلاسيكيين بالماكيافيلية؛ لأنَّ استعمال المفهوم أساسه الاعتبارات المنهجية، والمسألة تتعلق فعلاً بمعرفة كيفية تعميم «الاعتبارات المنهجية» على النسق بمجمله.

التثاقف ظاهرة عامة، هذا ما يقوله بعض الأنتربولوجيين الأميركيين، أمثال: هرسكوفيتز، لنتون، ورادفيلد (Herskovits, Linton, Redfield).[12] ويتضمن التثاقف «تلك الظواهر التي تنشأ عن احتكاك مباشر ومتواصل لجماعة أفراد لها ثقافتها المختلفة، هذا إلى جانب التغيّرات التي تلي في أنماط الثقافة الأصلية لكل من هذه الجماعات».

كما يتضمن التثاقف، تبعاً لهذا التحديد، دراسة الاحتكاكات المختلفة التي حصلت بين المجتمعات على مدى التاريخ، ودراسة الوضعيات العينيّة لهذه الاحتكاكات. فللمؤرخين الحقّ إذن، ومنذ هيرودتس، بدراسة التثاقف دون أن يدروا بذلك. وبعد كل ذلك

بإمكاننا الزعم أن الاستعمار ليس إلا حالة من حالات التثاقف المختلفة. فمالينوفسكي بعد أن تخلى عن اهتماماته «القديمة» و«الرومنطيقية» أشار بدوره إلى عالمية التغيّر الثقافي:[13] «التغير الثقافي هو العملية التي يتحوّل فيها النظام الموجود في مجتمع ما، أو بعبارة أخرى تمدنه الاجتماعي الروحي والمادي، من نمط إلى نمط آخر... التغير الثقافي عامل حاسم من عوامل التمدّن البشري، وهو يتتابع في كل زمان ومكان».

من الواضح، مع ذلك بالنسبة للأنتربولوجيين بالذات، أن محتوى دراسات التثاقف، لا تقف عند هذا الحدّ؛ فمن غير الممكن فصل الأنتربولوجيا عن التاريخ؛ لأنَّ دراسات التثاقف لا تُعْنَى في الواقع إلا بدراسة الاحتكاك الثقافي الغربي بسائر الثقافات. ماذا نقول عن شمولية التثاقف وغياب الإشارة إلى الغرب الحاضر دائماً في هذا الاحتكاك، بل الحاضر بشكل «محدد»؟ إن مؤلفينا سيجيبون عن ذلك ـ خاصة هرسكوفيتز الذي بحث في مقالة له بعنوان: «Acculturation, the Study of Culture Change» ـ ببعض الدراسات المخصصة لهذا الموضوع؛ إذ يعتقد أن السبب إنما يعود لطريقة تقسيم العمل الثقافي بين الأنتربولوجيا وسائر العلوم الإنسانية. والواضح هنا أنَّ الموضوع قد انتهى إلى دائرة مفرغة؛ فالغرض قد حُدِّدَ بالعلم، ولكن ألا يُحَدَّدُ العلم أيضاً بالغرض؟ فإذا لم يعالج كتابه إلا الاحتكاك بين الغرب والمجتمعات «البدائية»، فذلك يعود، كما يقول لا: «لاعتقادنا أن القوى المؤثّرة لدى الشعوب البدائية إنما تختلف عن تلك التي نشهدها بين الشعوب التي تعرف الكتابة، بل لأن الكاتب الأنتربولوجي قد رأى أنّه من الصواب معالجة المعطيات التي تقع ضمن اختصاصه، دون سواها».

أما مالينوفسكي، فبعد أن أعلن شمولية التغيّر، رادًّا التغير الأفريقي إلى التصنيع، إلى الانتقال «من الجماعة الفلاحيّة التي تعيش حسب نظام السكان الأصليين ـ بما فيه من الفولكلور وأنظمة القرابة ـ إلى نمط جديد قريب من نمط البروليتاريا التي نجدها في المناطق الصناعية في أميركا وإنكلترا وفرنسا». وهو يشرح لنا لماذا يفضّل دراسة التغيّر الثقافي في المجتمعات غير الغربية بقوله: «لأسباب عديدة، نجد أنه من الأفضل والأبسط دراسة سيرورة الانتشار في مجال كلما كان أبعد، صار بالإمكان بحثه بكثير من التجرّد، حيث تكون الأسئلة أكثر بساطة، وحيث يمكن مراقبة عوامل التغيّر مراقبة مباشرة».

نستنتج من النصوص أعلاه التأكيد على أمرين اثنين: **أولاً**، تكرار شروط العمل الميداني: المسافة التي لا بد منها بين الأنتربولوجي وبين غرضه؛ **ثانياً**، مفهوم خصوصية التغيّر الثقافي الاستعماري، ما دام بسيطاً ومراقباً. وتساعد السيطرة الاستعمارية (المراقبة) الأنتربولوجي على القيام بتجربة التغيّر في ما يشبه المختبر، حيث العمليات أكثر سرعة وأكثر قابلية للرواية، وأكثر «تضخّماً». ندرك إذن، ومن خلال هذه الملاحظات المنهجية، وان بشكل غير مباشر، خصوصيةَ التغيّر الاستعماري، وخصوصية موقع الأنتربولوجيا.

التحول «العلمي»
من الاستعمار إلى التثاقف

لو حاولنا بحث العلاقة بين «التثاقف» والنظام الاستعماري، كما يبدو ذلك في مؤلفات الأنتربولوجيين، لوجدنا أنَّ التثاقف قد

اعْتُبِرَ أحياناً مظهراً محدوداً من النظام، وأحياناً أخرى كالفائض من كل جهة.

بالمعنى الأول، إنّ التثاقف ليس الاستعمار كله، انه الاستعمار، ولكن فقط بالنسبة للأنتربولوجي الذي يبحث في صفاء الظاهرة وعموميّتها، إنه النصر الوحيد الذي يمكن الحكم بملاءمته له، لا بالنسبة للمؤرخ أو لرجل الاقتصاد على سبيل المثال. من جهة أخرى لا يحلل الأنتربولوجي التثاقف في حينه إلا باعتباره سيرورة شاملة، مع أنه ممارسة إدارية لها استراتيجيتها واختيارها. يُخَيَّلُ اليه إذن أنّ الاستعمار يتسع كثيراً عن حقل علمه ليشمل حقول « متخصصين » آخرين.

من جهة أخرى ينسب الأنتربولوجي لنفسه موقفاً متميّزاً عن المتخصّصين الآخرين؛ ذلك أنه يحلل الحقيقة الاستعمارية من وجهة نظر خاصة. ويسعى الأنتربولوجي لإدراك الحقيقة الاستعمارية إدراكاً كليًّا؛ لأنّه المتخصص بدراسة « الظواهر الاجتماعية الكلية »، في حين أنّ لآراء رجال السياسة أو الأيديولوجيين ولأعمالهم مدلولاً عمليًّا، لا لإدراك صرامة المفهوم. ونحن نعلم أن الاستعمار ليس إلا حالة خاصة من سيرورات التغيّر. أليس لنا الحقّ بعد ذلك أن نعتقد أنّ الاستعمار ليس أكثر من ذلك، ألا يمكن إحالته إلى ذلك؟

إذا لم نكن ملزمين بقبول هذا الموقف كما هو، فبإمكاننا على الأقل محاولة فهم أسبابه. إنّ مفهوم التغيّر الثقافي الحيادي هو تتمة المشروع التحليلي لا التأملي أو المقارن الذي بدأه مالينوفسكي ورادكليف ـ براون. ففي حين وصف الفيكتوريون

الاستعمار بعبارات تسوِّغه (بما أن اللغة الوصفية عندهم تمتزج باللغة المعيارية والإرادية) نجد أن التطورية قد اقتصرت على لغة وصفية صرف تضع دوافع الاستعمار ومحرِّكاته جانباً، بل إنّ الاستعمار يختفي كنظام بالنسبة لها. ولا يحقّ لعلماء الأنتربولوجيا التبرير ولا الذمّ، لا يحق لهم الحكم على نظام لا يرونه كذلك، بل يرونه شكلاً مميزاً من (أشكال) التغيّر.

لهذه الأسباب نجد تناقضاً كاملاً بين مفاهيم الفيكتوريين ومبادئهم من جهة ومفاهيم الأنتربولوجيين الكلاسيكيين ومبادئهم من جهة أخرى. فمفهوم المدنية أو التقدم يقابله مفهوم التغير، والتاريخ الطويل المبني على مراحل يقابله تاريخ الظواهر القصيرة المدى، تاريخ تعاقب التغيّر، ولا يحق للأنتربولوجي إذا ما وجد نفسه أمام شمولية الظواهر الاجتماعية أن يميّز واحدة عن أخرى، وكما يقول هرسكوفيتز: إنّ تحديده للتثاقف لا يُمَيَّزُ عن وعي « الاحتكاك بين شعب تاريخي وشعب لا لغة له، كواحد من تلك الشعوب الموجودة بين مجتمعين بدائيين. ان تحديده لا يشير إطلاقاً إلى الدوافع الكامنة وراء دراسة الثقافات ».

من المفهوم أيضاً أنّه يُخَيَّل للأنتربولوجيا أنها وجدت في علوم الطبيعة نمط المفردات الحيادية، لا المعيارية التي تبحث عنها. على كل حال لقد وجدت نفسها إزاء لغة آلية، لا يمكنها أن تكون سوى سخرية الصرامة و« العلم »، إلا أنّ الهدف ليس سوى التخلّي عن التأمل وعن الأيديولوجيا. أن تكون المجتمعات مستقرة (أو لا تكون)، أن يُعْتَبَرَ الاستعمار « انتشاراً »، أو « صدمة ثقافية »، أو « احتكاكاً ثقافياً »؛ فذلك لا يشير إلاّ إلى الرغبة في تجديد المصطلح الأنتربولوجي.

لن نتساق إلى الجدل حول القيمة الوصفية أو التحليلية الكامنة وراء هذه المفاهيم بغض النظر عن الشكل في قيمتها العلمية. والأنتربولوجيا المعاصرة، والتي ليست شيئاً أقل من الوظيفية، يمكنها أن تستفيد من الأبحاث التجريبية الضخمة التي يقوم بها الباحثون الميدانيون. ومن السهولة أن يتمّ القفز فوق أعمالهم. كل ما نريده هو أن نحاول وضعها في الموضع الصحيح.

إن التقهقر التاريخي يُظهر ذلك؛ فمعظم دراسات التثاقف تبحث في المجتمعات البدائية، فيما تهتّم في الواقع بالتثاقف الاستعماري. لذلك حاول بعض الأنتربولوجيين خلال الثلاثينات من هذا القرن، وعياً منهم لهذا الواقع، ترك هذا المفهوم أو تحديده على الأقل. هكذا نجد لدى الأنتربولوجي الأميركي لِسِر (Lesser) محاولةً لدمج التثاقف بمعناه الواسع مع «التكيّف»، ميزة الاستعمار: «يمكن استعمال التثاقف للإشارة إلى الأنماط التي يتمّ بموجبها قبول مظهر ثقافي معيّن في ثقافة أخرى بحيث يتلاءم ويتكيّف معها؛ مما يفترض مساواة ثقافية، وإن نسبية، بين الثقافة التي تعطي وتلك التي تتقبَّل. أما التكيّف فهو السيرورة التي تتحوّل بموجبها عناصر ثقافة مستعمَرة أو مُسَيْطَرٍ عليها نحو حالة تتلاءم مع شكل الثقافة المسيطِرة (بكسر الطاء). وأثناء عملية التثاقف تكون الجماعات الثقافية المسحوقة في علاقة تبادلية صرفة.[14]

تبدو أهمية هذه النصوص واضحة بعدم سعيها للربط بين التثاقف والاستعمار. وتكمن أهميتها في عزلتها، فلو تابعنا ملاحظات «لِسِر»، لأصبحت الدراسات الخاصة بالتثاقف دراسات تتعلّق كلها بالتكيّف. لقد حاول مالينوفسكي أيضاً أن يظهر الفرق بين التثاقف، الذي ميّزه خلافاً لـ «لِسِر» على أنه عملية غير متناسقة

ـ وهي علاقة تتناسب والاستعمار ـ وبين نقل التثقيف (Transculturation) وهذه عملية تقوم على تبادل متساو . ولكن من المشكوك فيه حصولُ ظواهر تثقيف واسعة النطاق أثناء فترة الاستعمار .

مهما يكن من أمر ، فلكل هذه الفروقات ، والتفاهات ، أصولها في موقف التحليل الأنتربولوجي غير المريح ، المأخوذ بين قلق ما هو عينيّ وبين التعميم العلمي . وأصولها تعود أيضاً إلى موقف الأنتربولوجي غير المريح الغارق في خصوصية الموقف التاريخي ، والذي يتصنّع النظر ، من فوق ، إلى عمومية « التغيرات » . « إن المبدأ المنهجي الذي افترضه لِسِر بتمييزه بين التثاقف والتكيّف ، هو من جملة المبادىء التي لا يمكن استخدامها إلاّ بحذر تام . فمتى تكون الشعوب حرّة بالفعل لتختار هذا المظهر الحضاري أو ذلك ، المفروض عليها من قبل الجماعة المسيطرة؟ ألا يتعلّق الجواب بالشخص الذي يتولى دراسة إحدى هذه الحالات الخاصة؟ » (هيركوفيتز) .

تحويل أيديولوجية الاستعمار إلى تثاقف

ما تكلّم عنه الأنتربولوجيون الكلاسيكيون لم يكن ببساطة وسهولة شيئاً آخر غير الاستعمار . ولقد تطرّقنا إلى الأسباب « العلمية » لهذا التحويل . إلى ماذا يستند؟ ما هذا الابتعاد أو هذا الالتواء بين نوايا الأنتربولوجيا والنتائج التي انتهت إليها في تحليلها ظاهرة الاستعمار؟ بمعزل عن تحديدها المنفتح لتاريخ الإنسان منذ نشأته لا نجد خلف التثاقف كما حدّدته الأنتربولوجيا الكلاسيكية أمراً آخر إلاّ الاستعمار المعاصر . والتمنّع عن رؤية ميزات التثاقف

العينيّة يعني التمنّع عن نعته بالاستعمار. باختصار إنّ رفض البحث في خصوصية التثاقف و« التغيّر » المعاصر يعني رفض البحث في خصوصية الاستعمار المعاصر. ثم أنْ تَنْعَتَ الاستعمار بالتغيّر، باعتباره مرحلة المرور إلى التصنيع الموازية لما تمّ في أوروبا في القرن التاسع عشر، ليس شيئاً آخر سوى « تسفيهه » وعدم الانتباه إلى مظهره الواضح جداً في القضاء على الخصوصيات الثقافية القومية.

من السهولة بمكان فهم هذه الأمور؛ فالأنتربولوجيون كانوا في قلب الاستعمار لا أمامه، وقد بدا لهم النظام مفتوحاً لا مغلقاً. كذلك يجب أن يكون مفهوماً، بعد انتهاء مرحلة الاستعمار، في وقت يعاد فيه النظر بالأبعاد الأيديولوجية لكل حقيقة إنسانية أن يتّم الحكم بقساوة على كل إجحاف لَحِقَ بالحياة الإنسانية، وعلى نَعْتِ الاستعمار بصفات عملية، بل محض علمية أحياناً.

في الواقع لم تكن نظرية الاحتكاك الثقافي التي سادت في أيديولوجية ما بين الحربين إلاّ عنصراً في مفهوم مجتمعات « السكان الأصليين ». ووراء مفهوم « السكان الأصليين » يختفي مفهوم الرجل ـ الغرض، وكل نظام الدلالات الموروث من الإمبريالية: « إنّ هدف علم اجتماع الاستعمار كان السيطرة على الدوام، وكل المقولات التي تُشُدِّق بها حول أثر « احتكاك » الثقافات لم تكن أكثر من زينة زائفة لبحث هدفه في الدرجة الأولى وتبرير الفساد الذي يحدثه » (جاك برك في: Dépossession du Monde).

صحيح أن الوظيفية لم تتبنّ الايديولوجية الفيكتورية بشكل تامّ، إلاّ أنّها قد ساهمت بكشف الحجاب عن ثباتها في مجالات أخرى، وذلك برفضها كل تفسير « نظري » للاستعمار؛ ونظراً

لذلك يأتي الخلط دون شكّ من الاعتقاد بأنّ رفض الأيديولوجية الفيكتورية الاستعمارية يعني أيضاً رفض طبيعة الأيديولوجية الاستعمارية (طبيعتها التاريخية، وما استجدّ عليها، وممارساتها)، وذلك من خلال البحث عن صفاءٍ مزيّف أثناء التحليل.[15]

الأنتربولوجيا التطبيقية

رأينا كيف أمكن ربط مفهوم التثاقف، كما استعملته الأنتربولوجيا الكلاسيكية، بالحقيقة الاستعمارية وبمحاولة المدرسة الوظيفية لجعله مفهوماً مقبولاً، رغم إمكانية تطبيقه بشكل تجريدي على التاريخ بكامله. إلاّ أنّ الاستعمار ليس معطىً وحسب، أو هو الحقيقة الاستعمارية بحد ذاتها، إنّه بالنسبة للإداري ممارسة، سياسة يجب اتّباعها، والأنتربولوجيا التطبيقية قد تولّدت من رغبة المدرسة الوظيفية في تطبيق علمها على السياسة الإدارية. فليس لدراسة الاحتكاك الثقافي أو للتثاقف نتائج نظرية أو «أكاديمية» كما يُقال في إنكلترا، بل له قيمة عملية مباشرة بالنسبة للإداري.[16] وفي الواقع لا يختلف بناء مقولات الأنتربولوجيا التطبيقية كلياً عمّا هو في الأنتربولوجيا الأكاديمية التي تركّز على مفهوم التثاقف المجرّد والعام. والتحليل لا يتناول موضوعات نظرية (التاريخ) بل هو تحليل عينيّ يستعمل مفاهيم إجرائية (التاريخ ما قبل الاستعماري، أي مباشرةً تاريخ ما قبل الحقبة الاستعمارية، التاريخ الاستعماري... إلخ) متابعةً منه للمشروع التحليلي.

إذا تناولت المدرسة الوظيفية الحقيقة الاستعمارية كممارسة، أو بما لها من مجال عملي، فقد ظلّت مع ذلك بالنسبة للأنتربولوجيين أمراً آخر، عدا الآراء الخاصة (الفردية، أو التابعة لجسم متخصّص)؛

فقد ظلّت معرفةً تفرض حتى على الجاهل أخذَها بعين الاعتبار .

لهذا لا يمكن الاكتفاء بوجهة نظر بعض المتخصِّصين الذين اعتبروا أنّ ولادة الأنتربولوجيا التطبيقية قد تأتّت عن وعي الأنتربولوجيين لذاتهم ، كمواطنين تعنيهم ممارسات أمّتهم ، وبخاصة الممارسات الاستعمارية . هنالك جزء من الحقيقة في مثل هذا الاعتقاد ، خاصة إذا أعدنا إلى الأذهان مقدمة كتاب « نادل » (Nadel) ، وعنوانه : « بيزنطيا السوداء » (Black Byzantium) ، وقد ألّفه أثناء فترة المدّ النازي والمواقف التي اتخذها بعض الأنتربولوجيين الفرنسيين الذين تكلّموا كمواطنين ، أمَّا زملاؤهم البريطانيون فقد تكلّموا غالباً كموظفين مختصّين في الأمور الاستعمارية .

لا يعتبر الإداري الاستعمار معطىً بسيطاً ، بل مهمَّةً مباشرة . والأنتربولوجيا بذلك ، ليست علماً تأمّلياً ، بل لها أيضاً ، كما يقولون لنا ، مسؤوليات عملية . لذلك ، لا يمكن جعل علاقة الاستعمار بالأنتربولوجيا الكلاسيكية علاقة النظرية بغرضها ، كما هي الحال مع مفهوم التثاقف ؛ إذ إنّ المظهر العملي للاستعمار سرعان ما سيتلاقى مع الطموحات العملية أو التطبيقية . وفي الحالة القصوى ، وللتعبير عن علاقة الأنتربولوجيا المثلى بالاستعمار أثناء فترة ما بين الحربين ، فقد جرى تحديد السياسة الاستعمارية بالسياسة العلمية ، وقد حُدِّدَتِ الأنتربولوجيا باعتبارها علماً سياسياً (إذ إنّ « المدينة » تعني « المجتمع » : (Polis = «Société» .

لقد سجّلنا كيف ظهرت السياسة الاستعمارية أول الأمر بالنسبة للأنتربولوجيا أداة تحليل ، أداة كسواها ، إلاّ أنها مُمَيَّزة لأسباب

تقنية؛ إذا صحّ القول: يُحَدَّدُ التغيّر الاستعماري، في جزء كبير منه، بإرادة (إرادة السلطة أو الإدارة) تحاول إمساك واستعمال كل العناصر التي تدخل في خط حسابه. لذلك يعتبر الاستعمار الإمبريالي، لاستناده على مثال «تخطيطي» ما، بالنسبة للأنتربولوجي، تعبيراً حقيقياً عن التغيّر الثقافي. ولكن ليس هذا كل شيء. كيف يمكن تحريك هذا «التغيّر الثقافي»؟ هنا يأتي دور الأنتربولوجي الخاصّ، باعتباره ناشر المعرفة؛ فهو الوحيد، بين الآخرين متخصّصين أو إداريين، القادر على معرفة مختلف أبعاد (إن لم يكن مختلف معطيات) المسألة (لا من وجهة نظر الأوروبي وحسب، بل من وجهة نظر السكان الأصليين أيضاً)؛ فهو يفرض الاعتراف بعلمه وبما له من قابليات تطبيقية. لقد كان مالينوفسكي أحد الذين ركّزوا بحدّة على هذه القيمة التطبيقية، إذ كتب عام 1922: «يمكن استخدام كل فرع معرفي، بتطبيقه أول الأمر في الإدارة العملية، في المجال الخاص به، وثانياً بفتحه أفقاً أرحب في مجاله، يتيح لنا بناء نظرية أكثر تطابقاً مع الظاهرة قيد الدرس. إنّ لدراسة القبائل المتوحّشة والملّونة قيمة عملية، فهي تُعنى في المقام الأول بغايات الإدارة الاستعمارية والعلاقات بين الشعوب البيضاء والشعوب الملّونة. كما يمكن للدراسات الإثنية ثانياً، أن توسِّع نظرتنا حول الطبيعة الإنسانية؛ ممّا يتيح لنا بناء نظرية اجتماعية عينيّة، تتناول مستقبل السلوك العلمي للأعمال الإنسانية» (مالينوفسكي، مقال نشر في مجلة Economica، عام 1922).

إلاّ أنّ الأنتربولوجيا الجديدة لم تكن حينذاك أكثر من مشروع، كما لم تكن علماً. فكيف يمكن أن يكون لها طموحات تطبيقية؟

أمّا عام 1940 فقد صارت حقيقة واقعة. لقد صارت علماً، أو هكذا طرحت ذاتها. وهكذا اعترف بها بعضهم، مع رفضهم مداها العملي، وحينها أكد مالينوفسكي استحالة الفصل بين المعرفة وتطبيقاتها، وبين النظرية والممارسة. فالأنتربولوجيا التطبيقية ليست نمطاً مختلفاً عن الأنتربولوجيا الأكاديمية، بل على العكس، إنها نظرية، إنها علم.

أشار مالينوفسكي ذات مرة إلى آراء المستوطنين والمبشّرين والإداريين وممارساتهم، محدِّداً إياها بالمصلحة وبإرادة السيطرة، فيما جَرَّد الأنتربولوجيا من ذلك. وهو الآن يصف تلك الآراء وتلك الممارسات بالجهالة والعمى، أما آراء الأنتربولوجيا وممارساتها فهي مستنيرة بالعلم والمعرفة. نجد في ذلك نقلة مَّيزة لمفهوم الأيديولوجيا التكنوقراطية، باعتبار أنّ وظيفتها التجهيل: «لا يُعْتَبَرُ الأوروبي المتوسط (العلم) المنخرط في الإدارة أو في التعليم الأفريقي عالِماً إثنياً ولا عالم اجتماع؛ فهو لا يعي في الأغلب ما يتضمّن العمل التعليمي من تورّط ثقافي وسياسي واجتماعي، وعلى الأخص إنه لم يدرس أنظمة السكان الأصليين في التعليم والتعلّم. والنتيجة، إنّنا نُعِدُّ أفارقةً لا مكان لهم في عالم القبيلة، ولا في الجماعة الأوروبية».

إنّ هامشية هذه «الفئة» الجديدة المختارة من الأفارقة بالنسبة للعالم التقليدي، وللعالم الأوروبي، ليست إذن ثمرة الاستعمار باعتباره استعماراً، إنّ هذه الهامشية التي نجدها في مختلف البلاد المستعمَرة ليست إلاّ ثمرة الإجراءات «غير المطبّقة» لاستعمار «غير معقلن»، لاستعمار لا يحترم المعرفة الأنتروبولوجية.

لا يمكن اعتبار الانتربولوجيا التطبيقية، بأيّ شكل من الأشكال، «مدرسة» أعقبت الوظيفية، أو أنها مدرسة تأسّست إلى جانب التحليل الأكاديمي، بل إنها الوظيفية بقدر ما تعي نفسها كعلم له طموحاته التطبيقية. لكل علم علاقات تطبيقية ضمنية، يقول مالينوفسكي، وهذه ليست سوى أجزاء مؤلّفة لذلك العلم.

وبالواقع، لا يمكن ذكر أيّ عمل أنتربولوجي له قيمته أثناء الفترة الكلاسيكية لا يرتبط مباشرة أو غير مباشرة بـ «الضرورات» الإدارية؛ فقد دُعِيَ الانتربولوجيون البريطانيون كلهم، باستثناء رادكليف ـ براون، ربما ـ وبدرجات متفاوتة ـ للتوجّه نحو الأنتربولوجيا التطبيقية.(17)

هكذا حلّت المعرفة الواعية لمسؤولياتها التطبيقية، بواسطة الأنتربولوجيا التطبيقية، بحدود الأعوام 1930 - 1940 محل برغماتية أنتربولوجي النظام غير الواعي للنواحي النظرية، إذ تمّ تنظيم البحث، بحيث تتولّى الأجهزة الرسمية أو شبه الرسمية عملية الربط بين النظرية والأبحاث التطبيقية.

يعتبر المعهد الأفريقي العالمي الذي أسس عام 1926 من أنشط الأجهزة وأكثرها أهمية من بين الأجهزة العالمية ـ الإدارية التي تأسّست أثناء قيام الأنتربولوجيا التطبيقية. ومن الشخصيات الهامة التي ساهمت في تأسيسه وإدارته نجد أكثر الأسماء شهرة في حقل الأنتربولوجيا الكلاسيكية: كارل ماينهوف، الأب ب. شيبستا، ساليغمان، ليڤي بريل، الأب ب. شميت، شابرا، دلافوس، هادون، فيسترمان، وسواهم. وقد انضم إليه لاحقاً لابوريت الذي أداره مع لوغارد ومالينوفسكي وسواهم. أما دور لوغارد فقد كان

حاسماً من خلال الربط الحيّ بين الإدارة الاستعمارية وبين الأنتربولوجيا .

لقد جاء في بيان المعهد التأسيسي أنّ أحد أهمّ أهدافه « القيام بتقريب كامل بين المعرفة والبحث العلمي من جهة ، وبين الأمور التطبيقية من جهة ثانية » . وفي الوقت ذاته « سيبقى المعهد بعيداً عن المشاكل السياسية ، فلن يُشْغَلَ بسياسة السكان الأصليين ولا بسياسة الادارة » . وقد أعلن لوغارد في العدد الأول من مجلة « أفريقيا » ، مجلة المعهد الرسمية ، أنه لن يحلّ الروابط القائمة بين العلم والممارسة ، بل سيبقى بعيداً عن السياسة ؛ ممّا يعني التأكيد على أنّ الاهتمام بالمسائل التطبيقية ، لا يعني التخلّي عن الصرامة ، أو عن الأنساق العملية.[18]

ما الموضوعات التي سيبحثها المعهد؟ لقد قدّم لوغارد الإيضاح الأول : سَيُعْنَى أولاً بالمسائل المرتبطة بالأراضي (دراسة الأنظمة العقارية) ، بالقانون الجزائي (دراسة الأنظمة القضائية المحلية) ، وبشكل عام بالمسائل المتأتّية عن الاحتكاك « بين الشعوب الأصلية والتمدّن » . هذا ، وقد أذاع المعهد لاحقاً مشروع أبحاثه للسنوات الخمس ، مركّزاً على تأثير « الاحتكاكات الثقافية » .

إنّ جزءًا كبيراً ممّا قامت به الأنتربولوجيا الكلاسيكية ، خاصة ما تعلّق بأفريقيا ، كان حصيلة برنامج البحث هذا . وفيما يتعلّق ببريطانيا ، التي قدّمت المساهمة الأكبر ، يمكننا القول إنّ معظم الأعمال التي تمّت قد ارتبطت بهذا الاتجاه الجديد . وهكذا فقد وضع ساليغمان عام 1932 ، وبطلب من نظام الحكم السوداني (المصري ـ الانكليزي) ، كتابه «Pagan Tribes of the Nilotic Sudan» .

وفي كتاب إيفانز ـ بريتشارد : « النوير » (The Nuer)، الذي ألّفه بطلب من الحكومة البريطانية، تشغل الإجراءات التطبيقية حيّزاً رئيساً، إلاّ أنّها ليست غائبة كلياً (يمكن قراءة هذا الكتاب باعتباره وصفاً رائعاً لنسقٍ مستقلّ بغض النظر عن الظروف التي ظهر فيها). كذلك وضع ماير فورتس كتابه عن (قبائل) التالنسي، بناء لطلب من حكومة الشاطىء الذهبي. كما وضع شابيرا كتاباً عام 1938، بطلب من حكومة جنوب أفريقيا، وعنوانه: «A Handbook of Tswana Law and Customs»

هذا وقد ألمحنا مطوّلاً إلى مالينوفسكي، حتى ليمكن القول إن الاهتمامات العملية قد احتلّت عنده المقام الأول، خاصة عند نهاية حياته، وفي كتابه المنشور عام 1945: «Dynamics of Culture Change». أمّا نادل، ولنكتف بهذه الأسماء، فقد وضع كتابه: «Blak Byzantium» (1942) عن قبـــائــــل « النوب » (Nupe) في نيجيريا بطلب من نظام الحكم وبمساعدة من المعهد الأفريقي العالمي، وقد كتب لوغارد مقدمة الكتاب. وبرعاية هذا المعهد وبمساهمة الأسماء الكبيرة المهتّمة بالأبحاث الأفريقية، تمّ إصدار الكتابين الكلاسيكيين اللذين عالجا الموضوعات التي تهمّ تلك القارة، وهما:

- African Political Systems (1940),
- African Systems of Kinship and Marriage (1950).

وفي أميركا أيضاً بدأت مرحلة جديدة، تتميز بالوعي في بعض الأوساط، بأن « المشكلة الهندية » و« مسألة السود » لم تُحَلاّ بالهجمة نحو الغرب، ولا مع انتهاء الحرب الأهلية. ورغم كل التحفظات، ورغم صعود السود نحو الشمال، فإن عملية (التثاقف) لم تحصل فعلاً.

على أية حال، إنّ عدد الذين يَشُكُّون بإمكانية تكيّف هاتين الإثنيّتين ليس كبيراً، خاصة الليبراليين، حتى السود منهم.[١٨] لقد كانت الوضعية العلمية، الحليف الطبيعي للتفاؤل الهادف للتكيّف، تعتقد أنّ حوادثها غير المتوقَّعة ليست سوى ربع الساعة الأخير بالنسبة للعرقية والاستعمار؛ ففي عام 1940 أسّست «جمعية الأنتربولوجيا التطبيقية» (Society for Applied Anthropology، وقد ساهم فيها كل من: هركوفيتز، هوغبن، لنتون، كاردينر، وسواهم. أما المواقف المتعلّقة بهذه المسائل فقد كانت أكثر تبايناً في المدرسة الثقافية النسبية الأميركية، إلاّ أنّها أصبحت أكثر جذرية، بالنسبة للاستعمار الأوروبي. هذا، وقد احتاج علماء الأنتربولوجيا الأميركيون بعض الوقت لكي يكتشفوا الرابط بين «المسألة الهندية» و«مسألة السود»، وبين الاستعمار الأوروبي، بين الاستعمار الداخلي والاستعمار الخارجي.[19]

الأنتربولوجيا والإداري

لقد مرّ معنا كيف انقطعت الأنتربولوجيا الجديدة عن التماهي كلياً مع «التمدّن»، ومع ممثليه بالتالي. لقد فرضت الممارسة الميدانية الجديدة قطيعة مع الرأي، مع أحكام الجهّال المسبقة. لكن ثمة فئة خاصة من «الجهّال» على الأنتربولوجي أن يقيم علاقة معها، خاصة إذا كان أنتربولوجياً تطبيقياً: إنّهم الإداريون. وهذا ما يحدّد بالفعل موقعه بالنسبة لهؤلاء؛ ممّا يفرض المسائل الأكثر حساسية.

يزعم الأنتربولوجي، بما له من علم ومعرفة، أنّه في الموقع المناسب الذي يتيح له فهم الشعوب الأصيلة، واتخاذ الموقف اللازم تجاهها؛

فالمواطن الذي يكتم مشاكله ولا يعرضها على الإداري، وإن كان هذا مهتمّاً بالأنتربولوجيا، يعرضها بسهولة أكبر على شخص مستقلّ نسبياً عنه أو غريباً عن أهدافه المباشرة. وبالرغم من كل نواياه «الطّيبة» لا يستطيع الإداري أن يفهم الشعوب الأصيلة فهماً حقيقياً، إنّ نظرته لا تكون في أحسن الحالات إلاّ جزئية ومشوَّهة.

صحيح أنّ بإمكان السياسي أن يكون أنتربولوجياً، وهذا ما حصل بالفعل أحياناً، ولكن بما أنّ الأنتربولوجيا قد حصلت على استقلاليتها، لذا على السياسي ترك وظائفه القديمة. لهذا السبب ينزع الإداريون الأنتربولوجيون إلى الاختفاء لحساب الأنتربولوجيين التطبيقيين.

افترضت سياسة لوغارد ومَن خَلَفَه توظيفَ أصحاب الاختصاص في الدراسات الإثنية، إلاّ أنّ ملاكهم لم يتميّز إطلاقاً عن وضع «زملائهم». وبعد فتنة (شعوب) الإيبو، في نيجيريا، عام 1930 عرفت الدراسات تطّوراً ملحوظا؛ ففي العام 1934 قدّم أنتربولوجيّو النظام ما يزيد على المائتي تقرير عن المؤسسات الاجتماعية في تلك المنطقة. وفي ظروف مختلفة تقريباً تأسّس قسم الدراسات الأنتربولوجية عام 1921 في آشنتي على الشاطىء الذهبي، بهدف دراسة ثقافة المنطقة قبل أن تزول بفعل ظروف التغيّر. وقبل نشأة الوظيفية حُلَّ هذا الجهاز المؤلَّف من أنتربولوجيين تابعين للنظام عام 1930، ليتولاّه جماعة من الأنتربولوجيين المحترفين. كذلك يمكن تلمّس الظاهرة نفسها في نيجيريا، وفي تنجنيقا، وفي كينيا. وفي جنوب أفريقيا، حيث تفرض ظروف التمييز العنصري مسائل مختلفة، تمّ إيجاد مراكز أنتربولوجية في وقت مبكّر، عام 1925.

هكذا، وبقدر ما تتقدّم معاهد الأبحاث الخاصة، نشهد قيام قسم من الباحثين يؤكّدون، إلى جانب الرغبة بالتعامل مع باحثين آخرين، خصوصيةَ مادتهم العلمية. فهم يؤكّدون بالفعل أنّ توجيه دراستهم لتكون في خدمة أهداف الاستعمار الفعلية لا يسمح بفهم طبيعة المؤسسات المحلية فهماً حقيقياً عميقاً، ولا يصون موقعها ضمن الكلية الاجتماعية؛ إذ إنّ فهم هذه الكلية ووصفها كنسق يساعد على استعمالها فيما بعد، كما يساعد على تطويرها. هكذا، يتمّ تطوير هذا التضاد في التحليل، بين تحليل سطحي وتحليل منظّم حقيقي كما عرفناه لدى مالينوفسكي، نحو أبعاد جديدة. يقبل مالينوفسكي أنّ هذا العلم الجديد الذي يمثّله قد لقي استحسان الإدارة الليبرالية، بل المبشّرين الذين يفهمون «ضرورة دراسة الديانة والأخلاق السائدة بشكل معمَّق، بهدف انتزاعها والقضاء عليها في نهاية المطاف». ومن المشكوك فيه أن يكون مالينوفسكي قد تبنّى في ذلك الوقت وجهة النظر هذه. ولكن، ومهما كان الحكم على نتائج التغيّر النهائية، لم يحصل - كما يقول - أن دُرِسَت الديانات البدائية، أو درس الاقتصاد والحياة الاجتماعية البدائية بمثل هذا التأنّي والانتباه. إنّ مالينوفسكي يؤكّد صحة المعرفة الأنتربولوجية، وما لها من مدى إداري سيصطدم فيما بعد بالكتمان من قبل الذين يشكّون بما لهذه المعرفة من قيمة تطبيقية، مثل رادكليف - براون، من جهة، ومن قبل الإداريين الاجتماعيين من جهة أخرى، بهدف الحفاظ على كفاءاتهم؛ وهكذا فإننا نجد أنفسنا أمام سلسلة من سوء التفاهم، أو الخلافات التي تعود إلى حقبة من التاريخ الاستعماري ومن تاريخ الأنتربولوجيا.

إنّ المواطن في إدارة الاستعمار، الذي نَعَتَه مالينوفسكي بالجهل

وعدم الاختصاص قد اعتبر بدوره الأنتربولوجي شخصاً مثالياً أو منظِّراً في غرفته، أو أيضاً، خبيراً يستشارَ من حين لآخر. ولن نُسجِّل هنا سوى الجدل الذي قام عام 1930 بين مالينوفسكي وبين أحد رجال الإدارة، ميتشل[20]، الذي عارض بشدّة المواقف التي عرضها «أبو الوظيفية»، وقد تطرّقنا إليها آنفاً. من الصعوبة بمكان - يقول ميتشل - أن يقوم الباحث بإجراء استطلاعات، وذلك لأسباب مادية (الوقت، والمال). فإذا أردنا انتظار تحليلات الخبراء، فهذه لن تنتهي إطلاقاً. على السياسي أن يعمل «بما لديه من وسائل»، وإلاّ دهمه الوقت. أضف إلى ذلك التجريد الذي نجده في نظريات الأنتربولوجيين، فمن ذا الذي يرغب في دراسة الوقائع الإنسانية «من خلال نافذة مختبره»؟

يمكن أن نصدّق أنّ مالينوفسكي الذي لم يكن يخشى الجدل، قد أجاب بكثير من التأكيد[21]؛ فغير الاختصاصي، برأيه، لا يمكنه أن يفهم الموقف بموضوعية؛ ذلك أنّه هو بالذات جزء منه؛ فهو الحاكم وهو الحزب. وعلى سبيل المثال، كيف يمكن فهم أطروحة منتشرة، دون التعرّض لها، وهذه تزعم إمكانية قيام «جماعة قائمة على المصلحة» بين المستوطنين وبين السكان الأصليين؟ كيف يهتّم السياسي بوجهة نظر المستوطن فقط، ما دام يعتبر نفسه فوق الأحزاب؟ (صحيح أنّ مالينوفسكي سيقبل بعد عشرة أعوام من تاريخه مثل هذه الأطروحة). أمّا في الواقع، فالسياسي خاضع تماماً لوجهة نظر المستوطن، ويعتقد أنّه يقوم بذلك لأجل الصالح العام. لم يشكّ مالينوفسكي إطلاقاً بهذه المصلحة المشتركة، ولكنّها مصلحة يجب أن تشمل السكان الأصليين أيضاً.

يجب الاعتراف بفرادة هذا الجدل في ذلك الوقت؛ إذ سرعان ما شعر رجال السياسة والأنتربولوجيون البريطانيون بالحاجة للعمل معاً. فكيف تمّ حصر دور الأنتربولوجي العملي داخل الإدارة الاستعمارية؟

قلقاً منه على صفاء معرفته، يرفض الأنتربولوجي أن يمزج علمه بالسياسة التي يتوجّب عليها اختيارات لا تخضع للعقل، بل للإدارة؛ فيضطلع عندها، مثل رادكليف ـ براون، بدور بسيط داخل الإدارة، دور خبير استشاري غير مرتبط بالنظام: «يجب على العالم ألاّ يحاول أن يملي على الإداري ما يجب عليه عمله، إنما ينحصر دوره بتقديم المعارف المجمَّعة عن الواقع والمحلّلة تحليلاً علمياً، وهي معارف سيستعملها الإداري إن رغب في ذلك».[22]

يطالعنا النص السابق، بقلّة اهتمام رادكليف ـ براون بالأنتربولوجيا التطبيقية، أو بشكل عام بعدم اكتراثه بإمكانيات هذا العلم ومسؤولياته التطبيقية، هذا في الوقت الذي يصرّ فيه على ترك الأبحاث «القديمة» و«الأكاديمية».[23] وعلى الجانب الآخر يقف مالينوفسكي الذي تابع طلابه المتعدّدون مواقفه؛ فقد شهدنا بعد الحرب اضطّلاع عدد كبير من الأنتربولوجيين بالمسؤوليات، وبقدر ما تمّ الاعتراف بما لمادّتهم من قيمة علمية بدأنا نشهد نوعاً من «الارتقاء» من جانبهم. وعام 1946 طالب إيفانز ـ بريتشارد بصفة خبيرٍ مساوٍ لبقية أفراد الإدارة: «من المستحيل أن يعمل الأنتربولوجي بصفته خبيراً أو مستشاراً في إدارة، وإن كان فيها فرداً معزولاً؛ فهو لا يستطيع إسداء النصح فيما يتعلّق بطبيعة البرامج القضائية والتربوية والاقتصادية أو الاجتماعية، قبل أن

يتعرّف على الجهاز البيروقراطي من الداخل، أو قبل أن يطّلع على الوثائق وأن يجلس مع رؤساء الأقسام المختصّين على طاولة واحدة وعلى قدم المساواة معهم. وإلاّ لا يمكنه أن يضع المسائل في إطارها الأنتربولوجي، ولا يمكنه أن يترجم للإدارة المسائل بلغة إدارية، والعكس صحيح كذلك، كما لا يمكنه أخيراً أن يشارك في تحمّل مسؤولية أعمال الإدارة وسياستها ».[24]

إذا كان إيفانز - بريتشارد قد قابل الأنتربولوجيا بالإدارة، باعتبارهما لغتين منفصلتين، فإنه لا يرى وجوب أن تعقب إحداهما الأخرى. فإذا طالب أن يطّلع الأنتربولوجي على الوثائق فمن أجل تكوين ملفٍّ يحوي مبدئياً مظاهر المسألة كلها، إلاّ أنّه سيأتي وقت يضطّر فيه هذا الاختصاصي المُمَيَّز أن يقابل معرفته الكلية بمعارف الخبراء الآخرين الجزئية. وهكذا قابلت لوسي مير[25] (Lucy Mair) بين الأنتربولوجي والتقني، بين من يملك نظرة كلية اجتماعية - ثقافية ومن لا يعرف إلاّ مظاهر مجزّأة عن الحقيقة الاجتماعية.

إلاّ أنّ للأنتربولوجي طموحه، وإن كان ذلك نادراً، أن يتمكّن من رسم الأهداف العامة أو المعنى العام للسياسة الاستعمارية. وقد تمسَّك مالينوفسكي بتقسيم العمل الحذر هذا بين الأنتربولوجي والإداري.[26] أمّا بعضهم فقد ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يعتبر « نادل » ممّن أولوا هذا العلم لامسؤولية الوسائل والتقنيات وحسب، بل غايات الاستعمار أيضاً؛ فقد أظهر في مقدمة كتاب «Black Byzantium» نُبْلَ العلم الذي لم ينظر إليه قط باعتباره « مادة متحرِّرة » في الوقت الذي سعت فيه النازية لتسخير العلوم طبقاً

لغاياتها الخاصة : «لقد اعتقدنا دائماً أنّ تبرير المعرفة يكمن في متابعتها . أمّا في السنوات الأخيرة فقد صارت شرعية العلم الصافي والمستقلّ أمراً مشكوكاً فيه . وهذا لا ينطبق على أيّ مجال علمي انطباقَه على العلوم الاجتماعية ، التي تمّ وضعها في خدمة الغايات السياسية التي لا ترحم ، في خدمة الاضطهاد والإفناء . إنّ التحريفات التاريخية ، والمذاهب العرفية ، والتحريف الأعمى للضرورات الاجتماعية ، قد أنتجت سلاحاً لا يقلّ فتكاً عمّا تمّ إنتاجه في المعامل والمختبرات . إنّ علماً يمكن استغلاله إلى هذا الحدّ لا يمكنه أن يدّعي عزلته بالكلام . بل سيجد الخلاص في علاقته المحكمة مع مسائل وجودنا كمجتمع وكمدنية » (كتب ذلك عام 1942) .

وفي كتاب آخر له ، كتبه عام 1953 «Anthropology and Modern Life» ذهب « نادل » إلى أبعد ممّا ذهب إليه مالينوفسكي أو إيفانز - بريتشارد ، قائلاً : « حين يصبح العلم الاجتماعي قابلاً للتطبيق فعلى الأنتربولوجي وحده أن يطبّقه ، وأن لا يطبّقه بصفته تقنياً يستعمل الغايات التي توصّل إليها آخرون ، بل أن ينسب لنفسه الحقّ في الحكم على شرعية هذه الغايات . عليه أن يأمر ، أن ينصح ، وأن ينتقد ، وأن يتدخّل في ما للسياسة من حقوق وما تقع فيه من أخطاء » .

إنّ موقف نادل ، مهما تكن قدرته وشجاعته لا يعتبر في الواقع إلاّ الحدّ الأدنى ، وهو موقف لم يتبعه زملاؤه إلاّ نادراً ، ونادرون هم أيضاً الذين حاولوا بسلاح العلم ، وبصفتهم علماء الأنتربولوجيا ، الكشفَ عملياً عن أهداف الاستعمار وغاياته ، وإن حاولوا فإن

السلطة الاستعمارية لم تكن لتسمع لهم بذلك. لذا توجّب إيجاد موقف وسط خلال السنوات الأخيرة من الإمبريالية. فإذا جاز تصوّر وجود أنتربولوجيا تطبيقية «نيو - استعمارية»، وإذا أمكن مراقبتها بالفعل، فإنّ ثمة صفات عديدة من صفات الأنتربولوجيا القديمة قد تتمرّد. خاصةً إذا حاولت الإبقاء على مسافة معيّنة بين لغتها وممارساتها، وبين لغة المستعمرين وممارساتهم، فإنها ستدور حول تلك السلطة التي تعطيها الإمكانية لترى تحليلها وقد تحوّل إلى الواقع. إنّ لغة الأنتربولوجيا الإدارية الأوروبية يتهدّدها الخطر بأن تذوب في أنتربولوجيا العالم الثالث العالمية. وبذلك لا تصبح - وبالطريقة نفسها - جزءًا من مسألة الأنتربولوجيا الأوروبية.

الأنتربولوجيا الإدارية والاستعمار

إذا صحّ وجود خلاف بين الأنتربولوجي والإداري فيما يخصّ السياسة الإدارية، فلا وجود لاتفاق ضمني حول الطبيعة الاستعمارية «الإدارية» الصرفة؛ فالأنتربولوجيون الكلاسيكيون أو سواهم من أفراد القوة الاستعمارية لا يرون في هذه المسألة مسألة سياسية وتاريخية، أو كما يطلق عليها اليوم اسم «النظام الاستعماري»، إنّهم لا يرون إطلاقاً حدود النظام الذي صاروا جزءًا منه، ولا درجة استقلالية عملهم أو سلطتهم، وعلاقة ذلك بالنظام.

طالما أنّ الاستعمار لم يُدْرَكْ باعتباره سيطرةً، فإنّ الأنتربولوجيين التطبيقيين لم يقدّروا إطلاقاً أنّ علمهم يمكن أن يصبح «عملياً» أو «تطبيقياً»، ذلك أنّ الواقع الذي يُطَبَّقُ فيه هذا العلم (التغيّر الحضاري) هو قيد المراقبة، أي أن المجتمعات

المتثاقفة هي مجتمعات مُسَيْطَرٌ عليها تسمح بالتلاعب وبإجراء التجارب فيها. عدا ذلك، فإنّ أفراد المجتمع المستعمَر (بفتح الميم) لا يستطيعون بأنفسهم تحديد معنى ممارستهم أو تاريخهم، طالما أنّ ذلك يفرض عليهم من الخارج حتىّ في أدقّ التفاصيل. تلك هي الشروط - وإن كانت سلبية - التي تُحَدِّد آفاق استخدام الأنتربولوجيا التطبيقية.

تضع هذه الحدود الأنتربولوجيا التطبيقية في جانب اللغة الاستعمارية الإدارية، أو بشكل عام في خانة « اللغة التكنوقراطية »؛ فالتجربة التكنوقراطية صارت ممكنة من خلال موقع الأنتربولوجيا إزاء غرضها. لا يعرف السكان الأصليون، في العالم الاستعماري مستوىً سياسياً أو تاريخياً مستقلاً. والتاريخ، بالنسبة للسلطة الاستعمارية، يحدّد بالاحتكاك، باحتكاك الإمبراطورية مع الخارج. أمّا في الداخل فليس إلاّ هدوء الإدارة، حيث السيطرة للعقل المصمِّم وللعلم الوضعي. حتىّ التمرّد لن يُدْخِلَ التاريخ إلى قلب النظام؛ فالتمرّد « خطة »، أو « تمرّد تقليدي بسيط »، يمكن تحويله فيما بعد إلى مشكلة. إذا صحّ ما قاله « بلاندييه » (G. Balandier) : « لقد حوّل الاستعمار سائر المسائل إلى مسائل تتعلّق بالقدرة على الإدارة »، فإنّ تحليل المدرسة التطبيقية لا معنى له، ولا أبعاد، إلاّ بالترابط مع الظاهرة الاستعمارية. وإلى أن ظهرت الحركات القومية في العالم الثالث، كانت تلك المدرسة على جهل بمستوى التاريخ المستقلّ عن الحسابات الوضعية أو التصميميّة.

ملاحظة حول الأنتربولوجيا
والإدارة الاستعمارية الفرنسية

إنّ السيرورة التي تمّ وصفها آنفاً فيما يتعلّق بالمجال الإنكليزي يمكن تردادها على ما تمّ في فرنسا، مع بعض الاختلاف. فالأنتربولوجي الفرنسي كان يسعى للحصول على الانتماء لإدارته، فيما استطاع زميله الإنكليزي ـ إلى حدّ ما ـ أن يصبح عضواً في الإدارة الاستعمارية. إنّ الفجوة القائمة بين العلم والسياسة التي أمكن تحسّسها في إنكلترا، صارت في فرنسا أكثر عمقاً، وذلك يعود لعدم وجود أنتربولوجيا مستقلّة شبيهة بالوظيفية. لقد اقتصرت الأنتربولوجيا الفرنسية، وحتىّ الحرب العالمية الثانية، على وجود «الإداريين والأنتربولوجيين». والمدرسة الاستعمارية القديمة المؤهَّلة لإعداد موظفين استعماريين إلى جانب معهد الإثنيات في جامعة باريس الذي أُنشىء عام 1926، كلاهما لم يستطيعا منافسة معاهد الأبحاث الخاصّة والمتعدِّدة التي أنشأتها الأنتربولوجيا الأنكلوساكسونية، بهدف إجراء أبحاث خاصّة وأكاديمية. على كل حال لم تكن سمعة الأنتربولوجيا الكبيرة كبيرةً في كل وسط، بقدر ما أُسيء فهمها من قِبَل «الأوساط الاستعمارية». ألا يمكنها أن تُشعَّ أنوارها على الكفاية الإمبريالية وقدراتها؟ هذا ما عبّرت عنه، ربّما، مقرّرات مؤتمر التطور الثقافي للشعوب المستعمرة المنعقد في باريس عام 1937: «ينتقد بعض الممدّنين الذين لا إلمام لهم بهذا العلم، ودون وعي منهم، بسرعةٍ جملةً من المؤسسات المجرَّبة، والمضمونة إلى حدّ ما، والتي أثبت الوقت الحاجة إليها وإن مؤقّتاً... لا يمكن رفض كل عادات الشعوب الأصلية وتقنياتها جملة

واحدة . . . على العكس ، لكي يكون للعمل الاستعماري ثمرته ، عليه أن يكون مشاركةً خالية من الأخطاء ، والاحتقار ، وسوء التفاهم ، أو سوء الفهم المتبادل . . . لذلك قال ريفيه (Rivet) : لا استعمار جيداً دون إثنولوجيا محكمة . . . ولا يجوز أن يتمّ الاستعمار بالتجريب حين تساعد أضواء الملاحظة العلمية سلفاً على إتمامه وبمعدّل نجاح كبير » .

بمعزل عن سياسة السكان الأصليّين ، لم يُعْتَرَفْ بحقوق الإثنولوجيا إلاّ بعيد الحرب . ولكن بغياب الأنتربولوجيا التطبيقية في فرنسا سُمِحَ للأنتربولوجي « المستقلّ » أن يجد لنفسه موقعاً مّميزاً بالنسبة للنظام الاستعماري . فما دام غير معنيٍّ بأخطائه ، وله مهمة تقنية ، وله داخله ، فقد اعتبر أنّ دوره ومسؤوليته تجاهه قد انحصرت بالمسؤولية السياسية لا التقنية أو الإدارية . هذا ما طالب به وحقّقه بشكل جيدّ « غريول » (Griaule) . وقد أشار ميشال ليريس (Leiris) في مقالة له عام 1950 ، في مجلّة « الأزمنة الحديثة » إلى موقف الأنتربولوجي إزاء الاستعمار ، وبالتحديد إلى هذا الموقف السياسي ، فالسياسة لم تكن استراتيجياً إداريةً ، بل حقلاً أيديولوجياً وتاريخياً ، وسنعود إلى ذلك لاحقاً .

الأنتربولوجيا والاضطهاد غير المباشر

إنّ السياسة الإنكليزية المعروفة بسياسة « الإدارة غير المباشرة » (Indirect Rule) هي كما تشير التسمية ، ثمرة تعبير واضح عن المفاهيم الاستعمارية البريطانية . لكن هذا لا يعني أنّ الإمبرياليين الآخرين لم يطبّقوها في مرحلة من مراحل التاريخ الاستعماري . كما يمكن البرهنة أيضاً أنّ هذه السياسة لم تستعمل من

قبل الإنكليز وحدهم، بل لقد شكلت على الدوام لحظةً تُعَبِّر عن ضرورة إعادة النظر بفرضيات المستعمرين التكييفية وضرورة تطويرها. بالنسبة لبريطانيا وفرنسا تعتبر فترة ما بين الحربين الفترة التي مورست فيها هذه السياسة، والتي لم تكن خَلْقاً من عدم، أو مِنْ إيجاد لوغارد وغلوزل؛ فقد سبق للهولنديين أن مارسوها في جاوا بعد عام 1950 . وقد تمّ حكم بعض أقسام الإمبراطورية الهندية بمساعدة هذا النسق، بل يمكننا القول إنّ كلّ من «فايد هارب» في السنغال و«غالياني» في مدغشقر قد طبّقا نوعاً من هذه السياسة، حتىّ قبل تبلورها. وإذا لم تتابَع هذه حتىّ نهايتها فذلك يعود لاكتشاف حدود ومعوّقات سنرى فيما بعد ما هي طبيعتها الخاصّة. مهما يكن من أمر فسنقتصر على دراسة النمط البريطاني وعلى دراسة السياسة الفرنسية بخصوص السكان الأصليين في الثلاثينات من هذا القرن.

سبق واطّلعنا على مصدر هذه السياسة في الصعوبات التي تعرّضت لها الإمبريالية في بداية القرن. وقد دفعتها الأحداث العالمية بعد سنة 1920 ، نحو تطوّر جديد. إنّ الحرب العالمية الأولى مع أيديولوجياتها (حق الشعوب في تقرير مصيرها)، ونتائج الحرب الاستراتيجية (تطوّر علاقة القوّة بين المستعمرات والدول الكبرى)، والصراع بين القوى الاستعمارية أو ذات الطموح الاستعماري (ألمانيا، اليابان) - حتىّ لو نسيت كل قوة التمدّن لذاتها إزاء بربرية الآخرين - يمكن أن تُعطي المستعمَر (بفتح الميم) الانطباع بوجود فجوة بين يقين المدنيّة بذاتها والوقائع المادية. ولقد اعترفت هذه القوى بالدور الذي قامت به المستعمرات في خدمة مجهود الحرب؛ ممّا ولّد لديها الشعورَ المخالف بأهميتها الاقتصادية، وبجعل دورها دور

الأداة في السياسة العالمية.

ثمّ كانت ثورة أكتوبر 1917 ؛ فصارت بداية سياسة جديدة تقوم بها القوميات في الأجزاء الآسيوية من الاتحاد السوفياتي مثلاً ممكناً. وقد اعتقد لينين وزينوفييف بعد فشل المدّ الثوري في أوروبا، وأثناء مؤتمر باكو، بأنّ الشرق و« البلاد المستعمَرة » بالتحديد بإمكانها أن تكون مجال دفع (ثوري) جديد، رغم ميلهما إلى مقارنتها كلّياً بأوروبا وبالثورة فيها.

أمّا القوى المستعمِرة فقد طوّرت تبعاً لذلك أيديولوجية مزدوجة؛ فضعف الدول الأوروبية قد حثّها على الإشادة بدور الإمبراطورية. كما يشهد على ذلك « معرض الإمبراطورية البريطانية » (British Empire Exhibition) عام 1924، أو « المعرض الاستعماري » (L'exposition Coloniale) في باريس عام 1931، من حيث الإصرار من جديد على التكيّف، وعلى المساواة، والتقدّم... إلخ، داخل « ممتلكاتنا ». كما أنّ الموقف الجديد قد يؤدّي إلى نوع من « التحرّر »؛ إذ لا يمكن نشر مبادىء القومية في أوروبا دون أن يكون لذلك عواقبه في أفريقيا.

والانتداب الذي أولته عصبة الأمم بريطانيا وفرنسا على الأراضي التي كانت تسيطر عليها ألمانيا، قد استند إلى مبادىء أخرى غير تلك السائدة في « فلك التأثير »، العزيز على قلب مؤتمر برلين المنعقد عام 1884.

تنصّ المادة 22 من شرعة « عصبة الأمم » على أن « يُطبّق على الأراضي والمستعمرات التي لم تعد بعد الحرب تحت سيطرة الدول التي كانت تحكمها سابقاً، والتي تسكنها شعوب ما زالت عاجزة عن

إدارة ذاتها بذاتها، والتي تعيش ظروفاً صعبة مختلفة عن العالم الحديث (كذا) المبدأ الذي بموجبه يعتبر تطوّر مثل هذه الشعوب جزءًا من رسالة المدنية المقدّسة: يرتبط بهذه الدعوة الضمانات التي تتجسّد في هذه الرسالة... على طبيعة الانتداب أن تختلف تبعاً لمستوى الشعوب الخاضعة له، ولدرجة تطورهم، وللموقع الجغرافي أو ما شابه ذلك من ظروف ».

من الآن فصاعداً سيلجأ محبّذو تطبيق سياسة الإدارة غير المباشرة للانتداب من أجل اظهار ميزته « التقدمية ». ولكن ثمة تغيّر أيديولوجي آخر قد طرأ على بناء الأنتربولوجيا، البريطانية خاصة، داخل وأمام الظاهرة الاستعمارية؛ ذلك أنّ تطور الأنتربولوجيا البريطانية وخصوصيتها ليسا غريبين عن خصومة الإدارة الإنكليزية غير المباشرة، بالمقابلة مع السياسة الفرنسية تجاه السكان الأصليين. فإذا كانت هذه السياسة قد أغرت العديد من المستعمرين، فإن الإنكليز دون سواهم قد أعطوها شكلاً نظرياً دقيقاً، وجعلوا منها نظرية عامة خاصة بالمجتمعات المستعمرة. لقد كانت الأنتربولوجيا الاجتماعية عنصراً أساسياً في هذا « التنظير » للسياسة الاستعمارية. وبمساندتهم إياه أعطى الأنتربولوجيون هذا المفهوم معنًى مميَّزاً وخاصاً.

« تواطؤ » الوظيفية مع « الإدارة غير المباشرة »

أشرنا أعلاه إلى الفروقات الظاهرة بين الأنتربولوجيين وأفراد الإدارة الاستعمارية، ورأينا أنها ناتجة عن رغبة الانتربولوجيا لتصبح علماً مستقلاً وعن معارضتها للآراء المشوّشة التي يُدلي بها الجاهلون أو غير المتخصّصين. ولا يعني ذلك أنّ الأنتربولوجيا قد

عارضت وسائل السياسة الاستعمارية وأهدافها، بل على العكس لقد كررت مراراً تأييدها لسياسة الإدارة غير المباشرة؛ حتى ليمكن القول بوجود تواطؤ بين الوظيفية والأيديولوجيا المرتبطة بهذه الإدارة.

هنا أيضاً يمكن التذكير بالدور الريادي الذي قام به مالينوفسكي، عام 1949، بإطرائه قيام الأنتربولوجيا التطبيقية على الأراضي الأفريقية. وهو بذلك إنما كان يعلن في الوقت نفسه تأييده لسياسة الإدارة غير المباشرة ومبادئها العامة:[27] «إنّ النتيجة الحاسمة للخلاف بين الإدارة المباشرة والإدارة غير المباشرة هي إتاحة المجال لدراسة السيرورات المختلفة التي يبلغ بها التأثير الأوروبي قبيلة أصلية. وبرأيي الخاص، وهو رأي زملاء لي أيضاً، إنّ الإدارة المباشرة هي الشكل المفضّل».

لماذا؟ لأنّ هدف الاستعمار ليس التمثل البسيط والمباشر: «إنّ الفارق الحقيقي بين الإدارة المباشرة والإدارة غير المباشرة يتمثّل في افتراض الأولى امتلاكها القدرة على خلق نظام جديد، وبضربة واحدة، وعلى تحويل الأفارقة إلى أوروبيين - مزيّفين، أو متمدنين مزيفين، في سنوات قليلة. أما الإدارة غير المباشرة فهي على يقين من استحالة تحقيق تحوّل سحري من هذا النوع. والواقع إنّ كل تطور اجتماعي هو تطور بطيء، ومن الافضل تحقيقه بتغيّر بطيء متدرّج نابع من الداخل».

إنّ المدرسة الوظيفية لا تحتفظ بمشروع التمثّل إلا ظاهريًّا، فيما ينصّب تفكيرها على الوسائل. إنّ التثاقف يجب أن ينتهي، بتصور مالينوفسكي، إلى تكيّف متبادَل، إلى أخذ وعطاء، إلى تمثّل حيّ داخلي من قبل الأفارقة لهذه السيرورة: «يجب أن تتميّز سياسة

الإدارة غير المباشرة والتي كانت المبدأ الأساسي لسياسة اللورد لوغارد الإدارية في أفريقية، عن مظاهر الثقافة كافةً. إن المراقبة الثقافية غير المباشرة هي الطريقة الوحيدة التي تساعد على تطوير الحياة الاقتصادية، وعلى رفع مستوى الأخلاق ومستوى التعليم في الإدارات الخاصة بالسكان الأصليين، وعلى تطوير فن أفريقيا وثقافتها وديانتها حقاً ».

سرعان ما تطورت نزعة مالينوفسكي هذه في إعطاء هذه السياسة معنًى ومدًى عريقاً على مدى السنين، وعلى يد طلاب عديدين تمرّنوا عنده لدى تدريسه في مدرسة الاقتصاد بلندن. وقد شرح لوسي ماير[28]، الأسباب التي يعتقد أنها حملت أهل الاختصاص على الاعتقاد بصوابية نظام الإدارة غير المباشرة، وهي أسباب لا تهدف لإبقاء المجتمعات البدائية على شكلها الأصلي.

بالنسبة لنا تتركز المسألة بالقدرة على إيجاد تغييرات تسمح بتطوير شروط المجتمع الأفريقي، تغيراتٍ تَحْدُث دون أن تُحْدِث تصدّعاً لا مبرر له في بنية هذا المجتمع، وهذا يحدث بالإبقاء على المؤسسات العاملة والقابلة على التكيّف، بدل تطوير سيرورة تفتيت مؤسسات لم توجد أو الاجهاز عليها، في الوقت الذي لا حاجة لذلك ».

ونُسجّل في العام 1940، وبالرغم من بداية توجيه نقد خارجي يتعلق بطبيعة هذه السياسة « المحافظة »، أيضاً تأييدَ أنتربولوجيين لهم شأنهم، مثل ج. ويلسون ومايرفورتز، وإيفانز - بريتشارد، والذين كتبوا ونشروا عام 1940 « النظم السياسية الأفريقية » (African Political Systems)، فضلاً عن أودري ريتشاردز،

وشابرا ، وغلوكمان .

ما هي أسباب هذا التواطؤ ، هذا القبول بالاستعمار ، بل بسياسة استعمارية معينة؟ ربما أمكن الوقوف على دوافع « أنانية » ؛ ففي نظام الإدارة غير المباشرة يمكن القيام أكثر ما يمكن ، بأبحاث أنتربولوجية . ويفرض هذا النظام إيجاد علم ومعرفة بالمؤسسات البدائية ، فمن صالح الأنتربولوجيين تأييده إذن .

لنفترض صحة ما ذهبنا إليه . ومع ذلك بإمكاننا قلب السؤال : لماذا تحتاج الإدارة غير المباشرة للأنتربولوجيين؟ أو حتى : لماذا يعتبر الفيكتوريّون أنفسهم خاتمة هذا العلم؟ إن لهذا التواطؤ ، في الواقع ، أسباباً أكثر عمقاً ومباشرة ؛ فهو يقوم على التناسب الكلي بين مفاهيم الوظيفية والمفاهيم الإدارية ، بين الممارسة الإدارية والممارسة الأنتربولوجية .

إدارة الأنتربولوجيين غير المباشرة

إن منح الانتربولوجيين تأييدهم لنظام الإدارة غير المباشرة قد أدّى في نهاية الأمر إلى تحويل صفات هذه السياسة ؛ فبعد أن كانت ممارسةً برغماتية ، صارت نظاماً ونظرية . وبعد أن كانت في خدمة رؤساء الإدارة صارت نظرية لهم ، لالتصاقهم بالمجتمعات الأفريقية .

لقد حدّد لوغارد ، في مشروعه ، أولى المهام العينية لهذه السياسية : « تُقدِمُ الخطوة الأولى على إيجاد شخصيّة مؤثّرة تتولى الرئاسة ، وأن يوضع تحت إدارته أكثر ما يمكن من القرى والأقاليم ، وان يُرسل إليه من يمتلك القدرة على نفعه وإمداده بالمعلومات عن كنوز السكان الأصليين ، ومن يسانده ، ومن يرسّخ في ذهنه معنى المسؤولية » .

إن كلمة لوغارد: « جِدِ القائدَ أولاً »، والتي رددها مالينوفسكي وجملة من طلابه، ستصبح أساس الأبحاث الميدانية المتعددة الخصّصة لما سنسميه لاحقاً « الأنتربولوجيا السياسية ». أليست القيادة جزءًا من المؤسسة السياسية، وبالتالي « من البنية الاجتماعية الكلية ». وباستعمالنا العبارات السائدة (وظائف دينية، وظائف اقتصادية... إلخ)، ولفهم طبيعتها، لا بدّ من دراسة متكاملة توحّد ما بين بُنَى المجتمع البدائي.

لقد أزال لوسي ماير كلَّ التباس بقوله: « إن مشروع الوظيفي هو في أساس الإدارة غير المباشرة. إن دلالة هذه الإدارة الحقيقية، لا تختصر بعبارة (جِدِ القائد...)، بل في فهم بنية المجتمع البدائي، وفهم العلاقات المتبادلة بين أجزاء هذه البنية »[29].

بعبارات أوضح، إنّ التحليلات الأنتربولوجية ليست تحليلاً مجرّداً يهدف لإغناء « العلم » الخالص، إنها تحاليل تهدف إلى الإجابة عن مسائل « عينية »، كالقدرة على تكيّف الإدارة الرئيسة مع سياسة الاستعمار، وإدارة هذا التكيف... إلخ.

تعي لوسي ماير إذن تمامَ الوعي مدى ارتباط الممارسة الأنتربولوجية بالممارسة الإدارية، تماماً كما هي الحال بالنسبة لبعض مفاهيم الإدارة غير المباشرة مع مفاهيم الأنتربولوجيا الضمنية. لكنها ليست مفاهيم كلية. والإدارة غير المباشرة تتيح لها أن تكون أكثر من إدارة، أي ألاّ تكون تصوراً نظرياً مسبقاً للاستعمار. وكما أنّ التثاقف بالنسبة للوظيفية مفهومٌ محايد، كذلك الإدارة غير المباشرة هي أيضاً بمثابة السياسة المحايدة بنوع ما، لا السياسة المعيارية، أي إنّها لا تقدّم أحكاماً قيميّة كما يفعل الاستعمار السابق، أو كما هي

الحال في سياسة التمييز العنصري: «تتميز سياسة الإدارة غير المباشرة، إلى جانب النظرية التي تكمن وراءها، بعدم حملها أحكاماً مؤكّدة عن طبيعة الخليط الثقافي الذي قد تنتجه وبالنسبة لأنماط التفكير الأخرى، فإنّ نمط المجتمع الواجب الحصول عليه واضح جداً. في (بلاد البيض)، تنشأ جماعة مميزة، تغتني من الصناعة والزراعة، إلى جانب فئة السكان الأصليين كطبقة فلاحية. إنّ سياسة الامتياز هذه، إلى جانب الحكم الذاتي المحلي قد بلغت الحدود الضرورية للإبقاء على الامتياز والسيطرة الأوروبية. وفي المناطق التي تُطَبَّق فيها سياسة التأهيل، يجب تطبيق المدنية الأوروبية بقدر ما يستطيع أهل تلك المناطق تولّي الصناعة أو الوصول إلى رتبة عمدة المحلة».

ماذا نقول، بعد ذلك، عن إدارة الأنتربولوجيين غير المباشرة؟ إنها سياسة محايدة، غير تأملية ولا معيارية، إنها طريقة أخرى تساعد على فهم المجتمعات البدائية، إنها ليبرالية تحترم التعدّدية الحضارية. وبالنسبة للوسي ماير، لا تتوقف هذه الإدارة على الاستعمال الانتهازي للقيادات الإدارية كما هي الحال بالنسبة للسياسة الفرنسية تجاه السكان المحليين: «إنّ الظلم الذي يلحق بالقوى المحلية القادرة على تشكيل تهديد فعليّ لفرنسا، أضف إلى ذلك استحالة الاعتراف بشخصيات قوية داخل القبائل المحلية، إلى جانب اللامبالاة تجاه قَدَرِ الحضارة البدائية - كل هذه العوامل قد جعلت مسألة تطبيق سياسة الإدارة غير المباشرة أمراً مستحيلاً بالنسبة لفرنسا. إنّ النزعة الإدارية الفرنسية في التفكير بشكل رسميات عامة قابلة للتطبيق في كافة المقاطعات الاستعمارية،

شكّلت حواجز أعاقت الاعتراف بثقافات محلية متميّزة ».

وإذا استطاعت فرنسا استخدام قيادات محلية، فهي لم تَقُمْ بذلك إلا جزئياً، وفي وقت متأخّر بعد عام 1930. على أية حال تبقى السياسة المطبّقة سياسةً لا تتناول مبدأ الإدارة غير المباشرة، كما تعتقد لوسي ماير، رغم تأكيد بعض المنظّرين الفرنسيين عكس ذلك (لابوريت، دلافينات).

لن نحكم هنا على ما إذا كانت هذه الفروقات موجودة بالفعل أم لا. ومن الصعوبة بمكان الاعتقاد أن لا علاقة لهاتين السياستين بالوضع العالمي الجديد الناشىء عن قوة هذين المركزين الاستعماريين الكلاسيكيين. إلا أنه من المؤكد أن لسياسة الإدارة غير المباشرة نكهةً بريطانية مميّزة، أو نبرةً أيديولوجية معيّنة، لم تكن الأنتربولوجيا بغريبة عنها بأيّ حال. وبهذا المعنى يصبح تأكيد الفرق بين الأنتربولوجيا والإدارة غير المباشرة نوعاً من التناقض.

لقد رأينا مدى عمومية الأنتربولوجيا في زعمها الإمساك بالظاهرة الاستعمارية، لدى تناولها مفهوم التثاقف. والآن سنرى كيف تحصل هذه الظاهرة بشكل ما، من خلال مواقفها بخصوص السياسة الإدارية. إلا أنّ تحليل صيغ التثاقف العينية وضعَ السياسة الاستعمارية، لا يعني إدراك الاستعمار بصفته نظاماً؛ فموقف الأنتربولوجيا التطبيقية داخل الجهاز الإداري إلى جانب الخدمات التي تؤدّيها لهذا الجهاز ولسياسته، قد منعها من إدراك

الاستعمار بصفته نظاماً مميّزاً، وعلى الأخص كنظام تقيم معه علاقات مميّزة. إن إعادة تكوين صيغ الإدارة غير الذاتية كإدارة،

نادراً ما تؤدّي إلى نقدها بصفتها لحظة استعمارية.

الأنتربولوجيا في الاستعمار أو أمامه

باعتبارها الاستعمار حقيقة موضوعية، لا نظاماً له بعده التاريخي والأيديولوجي، أقامت الأنتربولوجيا الكلاسيكية معه علاقة مزدوجة؛ فالواقع الاستعماري يقدّم لها حقلاً تبني وتجرّب فيه مفاهيمها الخاصة. وباعتبارها علماً اجتماعياً، فهي تحاول أن توضح للجاهل هذه الحقيقة بالذات.

إن التثاقف ليس فكرة محايدة في الواقع: إنه الطريقة التي تدرك به الأنتربولوجيا الاستعمار. ومن ناحية ثانية، إنّ الأنتربولوجيا التطبيقية ليست علماً خالصاً، يُطَبَّق فيما بعد على الحقيقة الاستعمارية، ما دام لها أصولها في هذه الحقيقة.

يقودنا البحث إلى خلاصة عامة: إنّ الانتربولوجيا الكلاسيكية، رغم نفيها، لا تستطيع اعتبار الحقيقة الاستعمارية كحقيقة من ضمن الحقائق الأخرى. ذلك أنها قد ركّزت على الفهم العقلي. ولا تستطيع الوظيفية نفي كون الاستعمار مندرجاً في خلفيّتها الأيديولوجية التي تمتدّ حول ممارستها ومفاهيمها، وخلف الواقعة التجريبية لمقولة التثاقف، والسياسة الإدارية «المعقلنة» لا تقيم الأنتربولوجيا مع الاستعمار علاقة تماس وحسب، بل علاقة النظرية العامة المرتبطة بفرض مميَّز قابل للتغيّر بعلاقات وثيقة.

إنّ مجال مفهوم التثاقف مساوٍ تماماً، بل يتماهى كلياً مع مجال

مفهوم الاستعمار. صحيح أنَّ لنا الحق في تصوّر أشكال تثاقف غير أشكال الاستعمار، لكن الأنتربولوجيا غالباً ما تنظر بالفعل إلى الاستعمار. وتحاول الأنتربولوجيا الكلاسيكية نفي روابطها المميّزة بالاستعمار، محاولةً بذلك اعتبار حالة خاصة من غرض بحثها. لكن بمجرد تحوّلها إلى ممارسة، تُدْخِلُ إلى مجال مسؤوليتها علاقاتٍ خاصة بالحقيقة الاستعمارية التي تنظر إليها من الآن فصاعداً على أنها سياسة؛ وبذلك تتخلى عن طموحها الوهمي بالوصول إلى كليات عامة ـ كما تزعم ـ لتعترف بالحدود العملية للظاهرة الاستعمارية. أما حين تتحوّل إلى أنتربولوجيا تطبيقية، فلا يبقى لها من غرض إلا الاستعمار.

محافظة أم تقدم

اتخذت الأيديولوجية الرومنطيقية في العشرينات لنفسها مسافة تبعدها عن الأيديولوجية، وعن الممارسات الاستعمارية. أما الآن فبتركها ما هو قديم وأكاديمي صرف وبمحاولتها البرهنة لا على عالمية التغيّر (الواضح منذ هيراقليطس) وحسب، بل على عدم تميّز التغيّر الاستعماري بصفة خاصة، كيف يمكنها إذن أن تصير ميزة الإدارة غير المباشرة الحامية وغير المفضية إلى التفكّك. أليس الإبقاء على المؤسسات التقليدية ما قبل الاستعمارية دليلاً على محافظة رجعية جامدة؟ كيف يمكن ربط إشكالية الإدارة غير المباشرة الأساسية بالإشكالية التي أدخلتها فكرة التثاقف؟ لقد آمن مالينوفسكي حتى عام 1945، في كتابه: «أواليات تغيّر الثقافة» (Dynamics of Culture Change) بصحة مبدأ الإدارة غير المباشرة، كما حاول

البرهنة على أن التحول الثقافي الاستعماري سيمرّ في النمط نفسه الذي عرفته أوروبا أثناء فترة « التصنيع » في القرن التاسع عشر. إن غموض شرح الحقيقة الاستعمارية أمر لا يشمل الأنتربولوجيين وحدهم، بل السياسيين كذلك.

« الإدارة الذاتية » (Self Rule) والتطور

يمكن القول إن الغموض اللاحق بالإدارة غير المباشرة كان واضحاً بالنسبة لواضع هذه السياسة. فقد أصر لوغارد على ضرورة عدم اعتبارها وسيلةً تساعد في الإبقاء على المؤسسات المحلية: يجب عليها أن تستعمل هذه الوسيلة من أجل تطوير « البدائيين »، أو لنستعمل لغته: « من أجل رفعهم إلى مستوى أعلى ». يمكن أن تتخذ هذه السياسة « التقدمية » و« المحافظة » اتجاهين مختلفين. وقد عرض المؤرخ الإنكليزي روبنسون[30] ذلك بقوله: « إنّ الإصرار على مبدأ الانتداب قد تمّ بناءً لرغبات تميل إلى الإبقاء والمحافظة وإن بشكل سلبي. ولم يتمّ التفكير بالتطوّر ثانياً، إلا بقدر ما كان ذلك متطابقاً مع الميزة المحافظة للتطور الاقتصادي والاجتماعي ».

أراد لوغارد، كما يشير عنوان كتابه بالذات: « الانتداب المزدوج » (Dual Mandate) أن يحقّق هدفين أساسيين، ولكنه قد لاحظ المسائل المترتّبة على الرغبة في تحقيقهما في وقت واحد. « لقد اعترف لوغارد، يقول روبنسون متابعاً، بالحقّ في التطور، إلا أنّه أصرّ أيضاً على ضرورة دراسة المسألة بتمعّن، وعلى تكييف المجتمعات البدائية مع الحاجات الجديدة، كما هي الحال في إقطاع الأراضي، واختيار المواطنين والعمال في القطاع التربوي، وتطوير المنشآت المنجمية والصناعات العاملة في استخراج المواد الأولية التي ترتبط

بحاجات السوق الأكثر بساطة ».

ولم يستبعد لوغارد إمكانية توصل الأراضي المستعمرة أو التي تُدار إدارة غير مباشرة إلى نوع من الإدارة الذاتية، بل أن تُمْنَحَ هذه الاستقلال. إلا أنَّ ذلك بالنسبة له كما بالنسبة لزملائه (بمن فيهم الديمقراطيون ـ الاشتراكيون) عملية طويلة المدى، ومن الصعوبة بمكان تحديد الوقت اللازم لذلك: « لا يمكن التكهّن بالوقت الذي يتمّ فيه الاستقلال التام »[31] (Dual Mandate).

أما الذين خلفوا لوغارد، وبمحاولتهم تجديد سياسته، فقد اضطروا لإخضاعها لهذا المعنى أو ذاك، فأعطوها أحياناً معنى الإدارة الذاتية. وبغض النظر عن السيرة « المحافظة » للإدارة غير الذاتية، كان التثاقف من نتائج هذه الإدارة، وقد تُرْجِمَ ذلك بإدخال بعض الممارسات الجديدة والقيم الغربية التي تبنّتها « النخبة ». إلا أنّ هذه النخبة لم تنظر إليها باعتبارها قيماً جديدة بل حاجات جديدة.

لقد كانت تلك العناصر التي استفادت من التثاقف هي التي طالبت « القيادات » التقليدية بنوع من الديمقراطية والتطور والاستقلالية. والإدارة الذاتية تعني هذه المفاهيم مجتمعة. ألم تكن الأيديولوجية الاستعمارية متخلّفة عن هذه الوقائع؟

وبعد عام 1922، أعلن كليفورد أحد خلفاء لوغارد في نيجيريا عدمَ وجود مجتمعات « حصينة »، بل إن هذه لم توجد إطلاقاً: « إنّ المدرسة الفكرية التي تعلن وجوب الإبقاء على الوضع الراهن في الإمارات الإسلامية، لأن في ذلك الوسيلة الوحيدة لإدامة بقائها، محكوم عليها بالفشل والخيبة. وكل المحاولات الجارية من أجل

الإبقاء على هذه الإدارات «محمية» (من العالم الخارجي)، من العالم الحديث التي تُشَكّل جزءًا منه - بحمايتها من التأثيرات الخارجية والأفكار الغريبة - لن تكون ذات جدوى على المدى الطويل».

وقد أكد كاميرون، الذي أصبح حاكم نيجيريا عام 1931، في كتابه: «مبادىء الإدارة المحليّة وتطبيقها» (Principles of Native Administration and their Application) هذا المبدأ. وبتأثير من مبادىء الانتداب، لاحظ خطر المحافظة والجمود ما لم يتمّ اختيار قيادات إدارية متميّزة قادرة على القيام بمهام «حديثة». خاصة في المقاطعات الكلاسيكية حيث تُطَبَّق الإدارة غير المباشرة في الإمارات الإسلامية في الشمال، وحيث بدأ إدراك البُنى الهيراركية على أنها بُنَى إقطاعية، أي معارضة للتقدم بنظر القيم الجديدة. وذلك بخلاف المجتمعات القبلية ذات النسب الواحد، ودون سلطة مركزية، بحيث يمكن الاطلاع على الديمقراطية بأشكالها الأولية.

لن يُعْتَرَفَ مسبقاً من الآن فصاعداً بسلطة القيادة كما كان الأمر بالنسبة للوغارد؛ إذ صار على هذه القيادة أن تبرهن أنها قيادة مبنية على قبول الشعوب البدائية لها ولسلطتها. ثم إنّ قبول الحكم الإنكليزي بها كأمر واقع يعني بالضرورة أنّ لها الحق بذلك. على هذه القيادة أن تفهم الواقع بعلاقته بالأهداف العملية (تحصيل الضرائب... إلخ). وبما أنّ تطوير الإدارة المحلية أهمُّ من الإبقاء عليها، لذا يتوجب عدم اختيار العناصر التقليدية، بل اختيار عناصر أكثر تطوّراً وعلماً، وتمثيلها في مجالس الإدارة المحلية.

وبعد الحرب العالمية الثانية اضطر المسؤولون الاستعماريون إلى مراجعة كاملة لسياستهم، وإلى البحث في مسألة الإدارة غير المباشرة بالذات. وقد بدأت المراجعة بعد تولي الحكومة العمالية السلطة في بريطانيا عام 1945 .

قبل الحرب امتدح هذا الحزب ما للإدارة غير المباشرة من ميزة تقدمية متطوّرة تختلف عن الاستراتيجيات الاستعمارية الأخرى المدمرة. ولكن ما أن وصل العمال إلى الحكم حتى حوّلوا الإدارة غير المباشرة إلى حكم محلي. فما الجديد في ذلك؟ «إن مبدأ الإدارة بواسطة السكان المحليين وبواسطة مؤسساتهم القديمة أو الجديدة، مبدأ لا يمكن التخلي عنه. كما يجب الاعتراف أيضاً بأن التطور غير ممكن إلا بتطعيم طموحات الأفارقة بمساهمة العنصر الأكثر دينامية والأكثر مرونة تجاه شروط التغيّر الراهنة. لا يعني ذلك كبح هذه السياسة بواسطة المحافظة التقليدية التي تتميّز بها المجتمعات الأفريقية، تلك المحافظة التي كانت في أساس مبدأ الإدارة غير المباشرة. يجب على السياسة أن تتخطّى رغبات التغيّر والتكيّف الخاصة بالأفارقة. على جهاز الإدارة المحلية أن يضع ويحرّك المشاريع التي تساهم بتقدم اقتصادي واجتماعي، في الوقت الذي تنمّي فيه أيضاً وعي الشعب السياسي. لذلك لا يمكن القبول بالجهاز التقليدي، ما لم يتم تطويره».

إنطلاقا من إعلان المبادىء هذا، وبسبب الأحداث العالمية التي طوّرت وتطوّر دائماً طبيعة الكومنولث، شرعت الحكومة العمالية بتطبيق سياسة الإدارة الذاتية في أفريقيا. هكذا أعلن الحكم الذاتي عام 1949 ، بضغط من نكروما الذي عاد إلى الشاطىء الذهبي

رافعاً شعار «الحكم الذاتي الآن». وكان هدف سياسته المباشر هو استقلالية الشاطىء الذهبي داخل الكومنولث البريطاني. إلا أن الطريق ما زال طويلا؛ فبعد التمرّد في كينيا، وبعد التسويف والمماطلة لفترة طويلة، حصلت غانا على الاستقلال السياسي عام 1958، فاتحةً بذلك الطريق أمام سلسلة من الاستقلالات في القارة الأفريقية.

أنتربولوجيا جديدة

لقد أصرّ الأنتربولوجيون والمنظّرون الاستعماريون الإنكليز طوال فترة ما بين الحربين على الفوارق الأيديولوجية القائمة بين المفاهيم الفرنسية والإنكليزية والمتعلقة بالسياسة الاستعمارية. وقد مرّ معنا كيف شجّعت الأنتربولوجيا التطبيقية في بريطانيا على الصياغة النظرية لوسائل وأهداف سياسة الإدارة غير المباشرة. ولا يعني ذلك على أية حال أن الفوارق المشار إليها كانت كبيرة في الواقع؛ فالقاعدة النظرية التي اتبعتها تلك السياسة سرعان ما جرى تخطّيها في أوروبا بفعل التغيّر الحاصل في المجتمعات الأفريقية. لقد برهنت الوقائع على وجود تقارب واضح في النتائج التي بلغها الاستعمار الإنكليزي والفرنسي على حد سواء. ألم يبالغ الاستعمار في إظهار الفرق بين سياسة الإدارة غير المباشرة وبين السياسة التي تُطَبَّق على البدائيين؟ ومهما كانت السياسة الإدارية المتّبعة، ألم يكن النظام واحداً؟ ألم يكشف عن الوجه نفسه في كل مكان؟ إنّ ظهور تيار جديد في بريطانيا يدعو للتمثّل وتقارب الأيديولوجيات الاستعمارية قد اعتمد من الآن فصاعداً على طرح مبدأ التطور بدل أطروحة المدنية التي صارت أطروحة قديمة.

حـدّدت الوزارة العمـاليـة، رغبةً منهـا في إعـادة التفكـير بالاستعمار، عام 1950 ، ما يتوجّب على السياسة الجديدة أن تمارسه من تأثير على العلوم الإنسانية. كما حدّدت توجّه الأنتربولوجيا من جديد: «استحوذت سياسة الإدارة غير المباشرة التي كان الهدف منها الإبقاء على المؤسسات القبلية، على إعجاب الإداريين، كما ساعدت على معرفة المجتمعات والمؤسسات الأفريقية بشكل جيد. وبالنتيجة، فقد أولت هذه السياسة الأنتربولوجيا أهميةً بالغة. ولكي تؤدّي هذه المعارف دوراً أكثر إيجابية، ولتساهم في تطوير المؤسسات الإدارية والسياسية، عليها أن تغطّيَ مجالاً أكثر اتساعاً. إن الإحاطة بهذه المعارف الأنتربولوجية، أو إدراك كيفية تنظيم المجتمع أمرٌ لا يكفي، بل يجب التنبّؤ بوضوح بما سيقع في هذه المجتمعات الأفريقية من جراء لعبة تأثير القوى الحديثة، كما يجب تحديد نمط المجتمع المرغوب فيه مستقبلياً، سواء من جانب الناس الذين يعنيهم الأمر، أم من جانب الحكم، كما يجب معرفة كيفية تحقّقـه؛ وهـذا يتطلـب دراسةَ التغـيرات الجـاريـة في المجتمعـات الأفريقية دراسةً عميقة، كما يتطلب دراسة الطبقات الجديدة، وتغيّر العوائـد، ومشاكـل السكان في الريـف، وتـأثـير العوامـل الجديدة، كالتعليم مثلاً، وتنظيم العمل والاقتصاد المالي والمتاجرة بـالمحـاصيـل. كمـا يتطلـب أيضـاً دراسة التطورات السيـاسيـة والاجتماعية المعاصرة في أفريقيا وفي العالم الخارجي».

وفي الحقيقة، يجب أن نعترف بأن الأنتربولوجيين لم ينظّروا هذا التوجه الرسمي الجديد ليُعَدّلوا حقل أبحاثهم. فمنذ عام 1930 لم تعد الأنتربولوجيا التطبيقية تكتفي بالاعتبارات العامة المتعلقة

بالتغيّر ؛ إذ تخلت عن الدراسات لتعتمد تقطيعاً منهجياً يتناول « مشكلات » محددة (الجوع ، التصنيع ، تنظيم المدن) ، لم تعد الدراسات تعتمد الاعتبارات المعرفية الصرفة ، بل ركزت على الضرورات العملية. لقد صار لزاماً على العلم الصرف أن يتجزّأ ليصبح ممارسة. وفي هذا الإطار سيتم ظهور الأنتربولوجيا السياسية والأنتربولوجيا الاقتصادية.

وفي هذه الفترة ظهرت معاهد أبحاث جديدة ناتجة عن التقسيم الجغرافي التقليدي (أفريقيا الشرقية ، أفريقيا الغربية ... إلخ) ، أو عن التقسيم الوظيفي (القسم الاقتصادي ، القسم الاجتماعي ، قسم الثقافة ، قسم الصحة .. إلخ) ؛ مما يتيح القيام بدراسات تستند إلى قاعدة مقارنة جديدة. ثم بدأت قطاعات استعمارية جديدة بدورها الاهتمام بالأنتربولوجيا ؛ ففي عام 1944 أنشىء « المجلس البريطاني للبحث الاجتماعي في شؤون المستعمرات» (The British Colonial Social Research Council) . وعهد إليه إسداء النصح إلى سكريتارية الدولة في المستعمرات بخصوص « المسائل التي تتعلق بالعلوم الإنسانية ، وتكون في خدمة الإمبراطورية الاستعمارية » . وقد تضمّن هذا المعهد فرعاً للأنتربولوجيا له علاقة بالمعهد الأفريقي العالمي. وبشكل أكثر ابتذالاً تمّ عام 1938 إنشاء « Rhodes Livingstone Institute » بمبادرة من الحكومة الروديسية وبمساهمة الشركات الرأسمالية الكبرى : (Trust Beit, British South Africa Company, Sociétés Minières) .

يفسح التحليل المجرد لمشكلة التثاقف المجال لبحث مشاكل عينية تشكل « خلفية » التغيّرات. ولكن ذلك يصبّ دائماً في خانة

الاستعمار؛ فقد أحال أنتربولوجيّو العشرينات الاستعمار إلى نوع من الاحتكاك الثقافي، الاحتكاك بين ثقافات مختلفة. أما الآن فلا أحد يتكلم عن تغيّر ثقافي بل عن تغيّر اجتماعي. والاستعمار ليس إلا مظهراً من مظاهر التغيّر الاجتماعي. والفوارق التي ما زالت موجودة بين الحضارات، والتي يعبّر عنها مفهوم «الاحتكاك الثقافي»، وإن بشكل مبطّن، لم تعد مهمّة؛ فقد انصبّ الاهتمام على مفهوم التصنيع حسب مقياس عالمي.

وفيما انصب التركيز سابقاً على «التوترات» و«التناقضات» التي يخلقها الاحتكاك الثقافي، جرى الآن التركيز على «عالمية» التغيّر الاجتماعي و«طبيعته»، بحيث يعاد إلى الأذهان أن هذه كلها لم تبدأ مع الاستعمار، بل إنّ المجتمعات كلها، ما دامت «مجتمعات تاريخية» قد عرفت التغيّر (وهذا واضح)، وعرفت الأزمات والتناقضات والصراع (وهذا محتمل)، وبالتالي، إنّ الصراعات والتمزّقات المعاصرة ليست أموراً مستحدثة (وهذا ما ليس واضحاً). ذلك أن هذه الأطروحات ليست مهمة بذاتها بقدر ما لدلالتها التاريخية والأيديولوجية من أهمية. وإذا كان التغيّر عالمياً، فهذا لا يقلّل من صعوبات التغيّر المعاصر: «يجب التنويه هنا بأنه يمكن وصف المجتمعات كلها، بما فيها مجتمع أوروبا الغربية، باعتباره حالة مَرَضِيّة مُفَكَّكة بمعنى ما من المعاني. فأين نجد مجتمعاً لا يعرف الجريمة، أو لا توصل الصراعات فيه إلى قتال دموي بين الأخوة، أو حيث تعمل كل المؤسسات بمرونة وتطابق كليين؟ ومن جهة أخرى، بالإمكان دراسة عوارض «عدم التكيف» التي يمكن اكتشافها في البحث بالاحتكاك، كمؤشرات على قابلية تكيّف الأفريقي مع الشروط الجديدة».[32]

بشكل عام، يعتبر فورتس (مثل مالينوفسكي) الاحتكاك الثقافي «نمطاً من أنماط سيرورات التفاعل الاجتماعي الأخرى، سواء أكانت في المجتمعات التي تعرف الكتابة في أوروبا وأميركا وآسيا، أم في مجتمعات لا تعرفها في أجزاء أخرى من العالم؛ فهو مستمر في المناطق الأفريقية التي طرقها البيض منذ قرون، وفي تلك التي لم تدخل إلا منذ الأمس القريب في مجال اهتمامهم».

لنستشهد أيضاً بمثال آخر مقتبس من تلميذ لمالينوفسكي هو أودري ريتشاردز[33]: «إنَّ اعتبار الإدارة الاستعمارية قوة هاجمت المجتمع البدائي قد أثار الكثير من الاهتمام بسيرورة التفكك، والقليل منه بقوى التكيّف التي نمت؛ مما خلق رغبة في عزل مسائل المجتمع الأفريقي عن مسائل سائر الجماعات الفلاحية التي تواجه بدورها التغيّر الناتج عن الاحتكاك بالتصنيع. على الأنتربولوجي أن يتبنّى وجهة نظر الذي يدرسون التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والإدارة الاستعمارية المقارنة».

كل شيء يجري، كما لو كان الأمر عودةً إلى المفهوم التاريخي ذي الخطّ الواحد بعد مرحلة شهدت تعددية ونسبية في المفاهيم ما بين 1920 و 1930. إنَّ تحويل الاحتكاك الثقافي إلى تغيّر اجتماعي أحادي الشكل، وتحويل الاستعمار إلى «التمدن» والتصنيع، ذلكم هو الرهان الجديد: «إذا أردنا القيام بأكثر من وصف للسيرورة التي نشهدها في افريقيا، كحلقات أحداث متواصلة، علينا أن نحلل مزيج الظواهر الاجتماعية التقليدية والحديثة من ضمن مفهوم مجال تواصل اجتماعي واحد، وإدراكها بصفتها ظواهر تغيّر اجتماعي أكثر مما هي احتكاك ثقافي. بهذه الطريقة نتحاشى خطر تصور أن

احتكاك الفرد « القبلي » بثقافة غريبة سيولد وضعاً اجتماعياً فريداً من نوعه. وإن ما نسميه « المنسلخ عن القبيلة » سيجد نفسه في فراغ اجتماعي في اللحظة التي تخلى فيها عن القيم القبلية »[34].

من المستحسن إذن، اعتبار الاحتكاك الثقافي الاستعماري، من هذه الزاوية، حالةً خاصة، ولكن غير متميّزة، من حالات التغيّر الاجتماعي. وفي الوقت ذاته تسقط دلالة التمييز بين التقليد، والحداثة بين البنى ما قبل الاستعمارية وأخرى الاستعمارية: « بما أنه جرى استعمال عبارة « التغيّر الاجتماعي » لتشير بشكل عام إلى التغيّر داخل الحضارة الغربية المعاصرة، وعبارة « الاحتكاك الثقافي » من أجل وصف التغيّرات الناتجة عن تجاور ثقافتين مختلفتين، فقد صار التمييز بين هاتين السيرورتين أمراً شائعاً، رغم الافتقار لكل حجة معقولة. إن الاحتكاك الثقافي هو نمط من أنماط التغيّر الاجتماعي لا يختلف عنه بالطبيعة، بل بالدرجة »[35].

إنّ المسائل التي تطرح هي بذلك مسائل لغوية مجردة، على ما يظهر، ولا تعني إلا المنهجية. وفي الواقع، ومهما كانت النظرة إلى الاستعمار ـ سواء أكان تغيراً اجتماعياً، أم تحديثاً ـ فالاستعمار لا يهدف بالنسبة لأنتربولوجيّي ذلك العصر إلا إلى إعادة تكييف المجتمعات مع التاريخ. والنتائج المترتّبة على ذلك لا تختلف عن النتائج التي يمكن أن تترتّب عن التحديث الذاتي النابع عن تلك المجتمعات. يعود هذا المفهوم منطقياً إلى المحتوى ذي الخطّ الواحد والجزئي المتعلّق بمفهوم التثاقف و« تناسي » العنف والنهب الاستعماريين.

حدود الإدارة غير المباشرة

إلا أنّ لسياسة الإدارة غير المباشرة تأثيرها على موقف الأنتربولوجيين من سياسة المحافظة والإبقاء على المؤسسات البدائية. ألا نجد تناقضاً بين تأييد هذه السياسة وبين متطلبات التحديث كما تحدّدها الإدارة الذاتية؟ بالطبع، إنّ فكرة الإدارة غير المباشرة، كما كانت في تصور واضعيها، كانت وسيلةَ توصل بالتدريج إلى تحديث المجتمعات البدائية دون حدوث تفكّك مكلف. ولكن، ومع تطور الوظيفية، لم تعد تلك مجرد سياسة إدارية بسيطة، لقد صارت مفهوماً حقيقياً له شموليته، يشمل المجتمعات غير الغربية الواقعة تحت سيطرة الاستعمار، حيث يركّز على التوسع الفجائي وعلى الأخطار التي تتهدَّد الغرب. بعد أن نَصَّبَتِ الأنتربولوجيا نفسها «حاميةً» للمجتمعات البدائية، أصبحت حاميةَ للقطاع التقليدي والمغرق في تقليديته في المجتمعات المستعمرة. لقد تطور هاجس سياسة الإدارة غير المباشرة والمدافعين عنها، ولكن ألا يمكن اتهام هؤلاء بالمحافظة والرجعية؟

يتهدّد سياسة «التطوّر التدريجي» خطر التحول إلى مذهب يقول بـ «التطور المنفصل» المعروف باسم سياسة التمييز العنصري. ولن نقدم هنا مفاهيم عامة إزاء مفاهيم أخرى، بل سنتناول الموقف من خلال الوضع اللغوي في أفريقيا، بقدر ما يمكن استخلاصه في مرحلة ما بعد الاستعمار هذه.

من المعلوم أنَّ الانكليز قد مارسوا التعليم بواسطة لغة القبائل، على الأقل بقدر أكبر مما مارسه الفرنسيون. والممارسة هذه تنسجم مع مبادىء السياسة غير المباشرة (احترام الميزات المحلية). أما فرنسا،

انسجاماً منها مع مبادىء سياسة التمثّل ، فقد مارست التعليم باللغة الفرنسية. ماذا نجد في مرحلة ما بعد الاستعمار؟ بعد أن خرج التطور في جزء منه من الحماية السياسية وأصبح أمراً مستقلاً؟

في البلاد التي كانت خاضعة للاستعمار البريطاني ، نجد أنّ اللغة الإنكليزية كانت لغة التعليم السائدة ، وذلك تحت شعار الضرورات العالمية والكفاح ضد القبلية (البناء الوطني). وبالمعنى نفسه ، لكن بشكل معاكس ، حاولت جنوب أفريقيا تشجيع التعليم باللغة المحلية ، والنتيجة من ذلك (قد يكون هذا هو الهدف؟) منع انفتاح هذا المجتمع على هذه الضرورات العالمية عينها.(36)

إذن لم تنسجم سياسة الإدارة غير المباشرة أبداً مع متطلبات التغيّر والتطوّر ، فهل كانت أكثر انسجاماً مع متطلبات احترام المؤسسات التقليدية القبلية وحمايتها؟ هل حاولت لجم اندفاع المدنية العنيف في بعض الأحيان؟

هنا أيضاً لا نجد مجالاً واسعاً للتبجّح والمديح ؛ إذ إن هذه السياسة لم تحترم حتى معنى المؤسسات المحلية. إنها تغيّر تشكيلها ، تعريها من طبيعتها ، من حيث استعمالها لأهداف وغايات غريبة.(37)

صحيح أن سياسة الإدارة غير المباشرة قد حافظت على القيادات ، إلاّ أنَّ مهمتها داخل النظام الاستعماري تختلف كلياً عنها في وظيفتها القبلية. إنّ سلطة القائد لا تقوم على المبادىء نفسها التي كانت عليها سابقاً. وبالقضاء على (التفاهم) التقليدي الذي أربى تلك السلطة ، أحالت الإدارة غير المباشرة هذه السلطة

إلى أمر مطعون فيه، سواء بالنسبة للعناصر التي ظلت على تعلقها بالنظام السابق، من خلال الزعم بإرسائه على أسس حديثة (تفاهم ديمقراطي، كفاءة تقنية، أجور... الخ) مما يحرمه من «هالته»، أم بالنبسة للعناصر القابلة للتحديث، والتي تعارضه باسم هذه القيم الجديدة.[38]

ومن ناحية أخرى، خلق الاستعمار من السلطة المتوسطة والمتزنة بفعل جملة موازين ثقافية (لم تجعل منه مستبداً دائماً) سلطةً مستقلة عن مواضعها، همّها الحفاظ على علاقات طيّبة مع المستعمرين. وإذا صادف أن فَقَدَ إداري التفاهم التقليدي، سرعان ما تمدّه السلطة الاستعمارية بالعون الفعال. إن القيادات الإدارية ليست سوى صنيع القوة الاستعمارية، ولا استمرارية لها دون هذه القوة.

إنّ الغموض المحيط بموقف القيادات الاستعمارية قد أثر بنتائجه على غموض دلالتها بالنسبة لأعضاء المجتمع الخاضع للاستعمار؛ فالقائد هو ممثّل المجتمع المستقلّ (ما قبل الاستعمار) بوجه السيطرة الأجنبية من جهة، وهو هدف للحقد والضغينة بسبب مشاركته النظام الاستعماري. إنه غموض يتعلق إذن بعلاقة «الاستقلال ـ التبعية الغربية».

وبخصوص علاقة الماضي بالحاضر، يمثّل القائد ماضيَ كلٍّ من القيمتين المنغرستين في وعي الشعوب البدائية: فهو مذموم لكونه محافظاً وجامداً، ومحمود لأنه رمز وحدة الجماعة التاريخية.

عدا ذلك، من الممكن أيضاً أن تتجاذب موقع القائد قيم نظامين معياريين متناقضين. فالثقافة البدائية التقليدية ترى في القائد، في

ظلّ النظام الاستعماري وسيلة لهدم إدارة القيادات بالتقنّع وراء مظاهر المحافظة. أما العناصر الداعية إلى التحديث فيمكنها أن ترى في القيادات، حتى في ظلّ الاستعمار عنصراً تحديثياً مكلفاً ولا طائل تحته. ومن الواضح أن كلا النظامين الفكريين قد اتفقا على ذمّ نظام القيادة الإدارية الاستعمارية، لا القيادة بشكل مطلق. وبالتالي، فإنَّ ما قد أجمعا على ذمه ليس سوى نظام الإدارة غير المباشرة (أو السياسة البدائية).

نقد الإدارة غير المباشرة ونقد الوظيفية

قدمت الإدارة غير المباشرة ذاتها بصفتها سياسة متنوّرة، ليبرالية، عقلانية يمكنها أن تؤدّي إلى احترام المجتمعات «المختلفة» الخاضعة لعملية التحول القاسية. أما اعتبارها الآن وسيلة محافظة (شاءت أم أبت)، فقد أصبح موقعها الأيديولوجي الجديد علامة تحوّل في بنية الاستعمار الحقيقية. وبالتأكيد لم يشكَّ أصحاب هذه الفكرة الأوائل إطلاقا ببداية العملية الاستعمارية: في نهاية الأمر ستتكيف المجتمعات كافةَ مع المدنية، وستجد طريقها إلى «العالم الحديث». ومع ذلك فقد أصروا جميعاً على ضرورة التحوّل البطيء، والتكيّف خطوة خطوة. لقد أساؤوا في الواقع تقدير قوة الآلة الدافعة إلى الحضارة. ففي أقل من جيلين، بين ((1900 و 1930) كانت أفريقيا بكاملها قد دخلت فلك أوروبا المستعمِرة، وهي قارة ـ محورية ولا شك، ولكنها ليست قارة المكتشفين السريّة.

ألا يجدر بنا ترك موقف الحنين للازمنة الماضية والانحياز كلياً إلى منطق «التحديث». فبعد أن تبيّن عدم توافق سياسة الإدارة

غير المباشرة مع الأهداف التي وضعتها ، ومع ظهور طريقة جديدة في فهم الاستعمار ، سرعان ما اكتشف الأنتربولوجيون في السياسة المتّبعة ما بين الحربين وسيلةً رجعية لا تساعد في جرّ المجتمعات المستعمَرة إلى أعتاب الحداثة ، وسيلةً يستعملها المستوطنون والعناصر الرجعية من بين السكان الأصليين ، دون وعي منهم ، للإبقاء على النزعة المحافظة . وكما كانت موافقة الأنتربولوجيين على سياسة الإدارة غير المباشرة ، حوالي 1930 ، سريعةً وفجائية ، كانت قطيعتهم معها أيضاً بالحدة والسرعة نفسها ، بعد أعوام محدودة من ذلك التاريخ .

لقد انتبه اللورد هايلي (Hailey) الذي لم يكن أنتربولوجياً محترفاً بل ملاحظاً واعياً للمسائل الأفريقية في كتابه الضخم «African Survey» (700 صفحة من التحليل الاقتصادي والاجتماعي والتاريخي والإثني) إلى وجود تناقض بين المبادىء العملية لهذه السياسة وبين المثل الجديدة لسياسة الإدارة المباشرة . ولقد تبنّى هذا الوصف عدد من الأنتربولوجيين ابتداءً من سنة ١٩٤٥ . وقد جادل هانس فيشر مرغري برهام تلميذة لوغارو التي أصرّت على امتداح نباهة أستاذها . وقد أعلن كروكر ، وهو أنتربولوجي آخر[39]، ان « الإدارة غير المباشرة قد غدت عبارة عن كهنوتية وإمكانية مقطوعة عن مختلف الإمكانيات الخلاقة ككل لاهوت مُسْتَنْفَد » .

إلا أنّ تباعد الأنتربولوجيين هذا قد ظل بطيئاً وجزئياً . ثم إنَّ بعض « الجهلة » من زملاء غرباء لا دراية لهم ، وبحماس منهم لهذه السياسة ، قد جعلوا الوظيفية والإدارة غير المباشرة بل الاستعمار في

التركيبة الأيديولوجية نفسها. وقد أشارت مرغري برهام إلى ذلك أثناء فترة صعود نجم الإدارة غير المباشرة: «هؤلاء الذين يذمون نظرية الإدارة الجديدة، إنما يعتبرون الأنتربولوجيا وبوعي منهم، عبقرية سيئة».[40] ومن جملة هؤلاء الذين يذمّون هذه السياسة وهذا العلم، لانهما ليسا أكثر من وسيلة بيد الإمبريالية (الأوروبية)، نجد زملاء أمريكيين! «لقد أدرك البريطانيون، بما لديهم من حسّ مميَّز، التغيرات المفاجئة؛ فأوجدوا لذلك الإدارة غير المباشرة لتكون أداة بيد القادة المحليين، وبدل أن يصرفوا قوتهم في الصراع مع القوى التقليدية القوية الجذور، آثروا استعمالها. وبذلك يمكنهم تهنئة أنتربولوجييهم الأذكياء. لقد استخدم لوغارد، اكتشافاً اجتماعياً ـ أنتربولوجياً (كذا)».[41] إلاّ أن هذا الحكم الخالي من أي تميّز، والذي نجد فيه إعجاباً بالبراغماتية الإنكليزية، إنما يعود لمرحلة متأخّرة، ولا يعكس النقد العدائي الذي أبدته المدرسة الثقافية النسبية تجاه الاستعمار. فهو يجمع بين الممارسة الاستعمارية والممارسة الأنتربولوجية في خانة واحدة.

مهما يكن من أمر، فالتوافق الكلي بين المفاهيم الأنتربولوجية ومبادىء الإدارة غير الذاتية لم يكن حقيقياً إلا لوقت محدود. واعتبار هذه السياسة سياسةً مميِّزة لبريطانيا ما بين الحربين ليس صحيحاً تماماً. فإذا أخذنا سياسة لوغارد، أو سياسة تمبل، أو كاميرون، نجد أنَّ موقفَ الأنتربولوجيا موقفٌ مختلف بالنسبة لها، بل إنه قد ذهب أحياناً إلى حد النقد الشامل والواعي لها.

ولكن بعد الحرب لم يعد الأنتربولوجيون يقدِّرون الدوافع التي كانت وراء نشأة الإدارة غير المباشرة، أو وراء الرواد الأوائل

الذين ساهموا بهذه المدرسة. فسياسة لوغارد كانت في حينها من صلب الأيديولوجية التي ترى أنه لا يمكن احتواء المدنية التي ستقضي على المجتمعات البدائية. أما الآن، وبما أنَّ الإصرار قد تحوّل إلى طبيعة التطور وشموليته ـ وهذا ما يميز المجتمعات كافةً ـ فإن محاولة التأثير على المجتمعات أو التضييق عليها، بحجة المحافظة، ليست إلا مؤامرة تستخدم مفاهيم علمية خاطئة، ولا تهدف في نهاية الأمر سوى للإبقاء على السيطرة الاستعمارية.

هذا التطور واضح في أعمال الأنتربولوجيين الإنكليز، ومالينوفسكي أكبر شاهد على ذلك؛ إذ ظل دائماً مؤيداً مقتنعاً بسياسة الإدارة غير المباشرة (كما فهمها بالطبع). لقد توفي عام 1944، وبذلك لم يعش الأزمة الجديدة التي عرفتها الإمبراطورية الاستعمارية. ومع ذلك فقد تنوّع المضمون الذي أعطاه هذه السياسة، كذلك تنوّعت الأسباب التي استند إليها. لقد أعلن مالينوفسكي تأييده لهذه السياسة بشكل بَيِّنٍ، عام 1922، انطلاقاً من تجربته في الجزر الماليزية، بحجة منع المجتمعات البدائية من الاندراس أمام الاستعمار. وعام 1930 رأى في سياسة لوغارد إشكالية تتناسب مع المفاهيم الهامة التي آمن بها (الوظيفة، الامتياز، القوة السياسية... إلخ)، كما رأى فيها تعدّداً حضارياً يحترم الفوارق. وأخيراً أعلن مساندته لسياسة الإدارة غير المباشرة مرة أخرى عام 1940، مع شرطه الوحيد أن تسمح بتغيّر اجتماعي متزن.

لقد تمّ تطور (فكر) مالينوفسكي بالتدرّج، ودون المرور بقفزات مفاجئة ولكن مهما كان الاعتقاد بتواصل مفاهيمه السياسية ـ

الأنتربولوجية ، فذلك لا يحجب المسافة الكبيرة الفاصلة بين اعتقاده بـ « المحافظة » عام 1920 ، وقوله بالتماثل الاجتماعي كما أبداه عام 1950 .

إنّ لتشكيك الوظيفية بسياسة الإدارة غير المباشرة حدوده : تنتمي الوظيفية إلى النسق الأيديولوجي الذي اعتبر هذه السياسة ممكنة وضرورية : الاستعمار الليبرالي والمتنوّر . لذلك يُعْتَبَرُ الغموضُ الذي لفّ سياسة الإدارة غير المباشرة والنظام الاستعماري عام 1930 هو نفسه الغموض الذي لحق بالوظيفية ، التي كان موقعها بين الاستعمار المليء بالنوايا الحسنة والضمير الطيب (وهذه صفة اطلقتها عليه « الايجابية » الأنتربولوجية) ، ومناهضة الاستعمار الأكثر تطوراً على المستوى الأيديولوجي .

ومع ذلك فالوظيفية ليست بالمدرسة التي ستقدم أكثر الأطروحات مناهضة للاستعمار ، بل ثمة مدرسة أخرى قامت بذلك ، وهي الأنتربولوجيا الثقافية الأميركية . أما الوظيفية ، فلأنها ارتبطت بالاستعمار ، لم تستطع أن تقدِّم لمناهضته إلا موادّ تجريبية وحساسيةً جديدة تجاه مجتمعات العالم الثالث . أما المدرسة الأميركية النسبية فقد ذهبت أبعد من ذلك ؛ إذ قدّم ممثلوها الأطروحات المناهضة للاستعمار .

الحواشي

(1) نفهم الوظيفية من التحليلات اللاحقة بصفتها نظرية أو جسماً نظامياً موحّداً ، لا مجرد إلهام أو تحليلات مشتركة لعدد من الباحثين مهما كان التباعد المنهجي بينهم كبيراً .

(2) مادة « الأنتربولوجيا الاجتماعية » في دائرة المعارف البريطانية (1929) .

(3) لقد حلل كابري (Ph. Kaberry) أعمال مالينوفسكي باعتباره رائداً في الدراسات الميدانية بالمعنى الحديث للكلمة في مؤلفه الصادر عام 1926 ، بعنوان : **«Myth in Prinitine Psychology»**. وانظر مقالته :
«Malinoweskis Contribution to Field-work Methods and the Writing of Ethnography», in: **Man and Culture, 1957.**

(4) **Les argonautes du pacifique occidental** (1922)
وتعتبر مقدمة مالينوفسكي بشكل عام ذات فائدة تاريخية ومنهجية لا تضاهى .

(5) «The Limitations of the Comparative Method in Anthropology», dans: **Science,** 1896.

(6) Hobbhouse, Wheeler, Ginsberg, **The Material culture and Social Institutions of the Simpler Peoples,** 1930
(علماً بأن الكتاب ألف عام 1915) .

(7) راجع : A.R. Radclife-Brown, **Structure and Function in Primitive Society,**1952

(8) المرجع السابق .

(9) B. Malinowski, **A ScientificTheory of culture,** 1944.

(10) ذلك أن ثمة تبايناً بين غرض الوظيفية (إرساء خطاب علمي) وبين نتائجه الأيديولوجية . تخلق الوظيفية خطاباً أيديولوجياً جديداً ، يخالف في الظاهر

الخطاب السابق، ولكنه ليس من نمط مخالف. وهذا واضح حتى لو شكّل المضمون الأيديولوجي خطاب الوظيفية من أجل إكمال الخطاب العلمي، وهذا ينطبق أيضاً على المدرسة الثقافية النسبية.

(11) نشرت هذه المساهمات في كتاب باسم: **«Mémoires sur le contact des races»** وقد طبع هذا الكتاب عام 1911 بإشراف شبيلر (G. Spiller).

(12) للمؤلفين المذكورين مقالة بعنوان: «Memorandum for the Study, of Acculturation», **American Anthropologist,** 1936.

(13) راجع كتاب مالينوفسكي: **Methods of Study of CultureContact in Africa,** 1938.

الذي نشر بإشرافه. راجع إلى جانب ذلك الملاحظات اللاحقة في **Dynamics of Culture Change,** 1945.

(14) **The Pawnee Ghost Dance and Game. A study of Cultural Change,** 1933.

(15) هذا واضح، بخاصة لدى الأنتربولوجيين الأميركيين. فقد رفض هرسكوفيتز الأنتربولوجيا التطبيقية البريطانية، لأنها يمكن أن تستغل من قبل الإدارة؛ إذ يمكن تحويلها إلى أداة أيديولوجية. ولم يكن بالطبع مخدوعاً في ذلك. إلاّ أنَّ الأنتربولوجيا الأميركية تجاهلت أيضاً بدورها الحقيقة الاستعمارية: فالمدرستان تنفيان أن يكون حقل أبحاثهما معايشاً لميدان الاستعمار؛ فهما يجعلان حقل تحليلهما خارج مجال الاستعمار (الاحتكاك الثقافي غير الأوروبي) ولكن بنوع من التخيّل، أو إنهما يلجآن إلى تحديد إجرائي كالبحث عملياً في تقسيم العمل، في مجال البحث والتحليل.

(16) هكذا، يُخَيَّلُ إلينا أن الأنتربولوجيا قد قلبت الترتيب التاريخي في الظهور، فغالباً ما ظهرت الدراسات الأنتربولوجية التطبيقية وأنتربولوجيا الحكم (أو النظام)، وهذه كانت في الأغلب ممارسة تقنية محددة تتناسب مع الإجراءات البرغماتية. أما التطبيقية فلم تنشأ كمدرسة إلا بعد أن كوّنت لنفسها علماً ومعرفة مستقلين، بعد أن تباعدت عن الأيديولوجية الاستعمارية وممارساتها.

(17) لذلك لا نجد في فرنسا مدرسة تطبيقية واحدة حقة. إذ لا نجد في الغالب إلا إداريين «متنورين»، أو انتربولوجيين للنظام. لا لأنها لم تكن كما في بريطانيا أقل إلحاحاً، بل لانه لم توجد (في فرنسا)، وببساطة، أنتربولوجيا «اكاديمية» صافية يمكن أن تفرض نفسها كمعرفة أو كعلم مستقل أولاً، ثم كممارسة علمية.

(18) لا شك بأنّ لهذا التمييز بين الممارسة (الاستعمارية والإدارية) المتأتي عن مجال تقني والسياسة دلالة هامة.

(19) راجع الاستطلاع الهام الذي قام به بين (1938 و 1940) عدد من علماء الاجتماع بإدارة غونار ميردال. وقد نشرت النتائج عام 1944، تحت عنوان: **«An American Dilemma»**.

(20) P.E. Mitchell, «The Anthropologist and the Practical Man», **Africa,** 1930.

(21) مالينوفسكي: «The Rationalization of Anthropology and Administration», **Africa, 1930.**

(22) من مقدمة: **Systémes familiaux et matrimoniaux en Afrique,** 1950.

(23) «Practical anthropology», **in: Australian and New-Zealand Association for the Advancement of Science,** 1930.

(24) «Practical Anthropology», **Africa,** 1946.
صحيح أنَّ الكاتب قد أظهر فيا بعد عام 1950 تحفّظاً زائداً حول الدور السياسي للأنتربولوجيا التطبيقية.

(25) **An Introduction to Social Anthropology,** 1965.

(26) **The Present State of Studies in Culture Contact.**
راجع أيضاً: Monica Wilson, «Anthropology as a public Service», **Africa,** 1940.

(27) «Practical Anthropology», **Africa,** 1929.

(28) «Education Under Indirect Rule», **Journal of the Royal African Society,** 1935.

(29) **Native Policies in Africa,** 1937.

(30) إنّ الانتداب ليس إدارة غير مباشرة، رغم تشابهه معها في عدد من المظاهر الأيديولوجية والعملية. راجع: **The Dilemny of Trusteeship,** 1965.

(31) يعني بذلك الاستقلال السياسي الناجز.

(32) Meyer Fortes, «Culture Contact as a Dynamic Process», **Africa, 1936.**

(33) «Practical Anthropology in the Lifetime of the International African Institute», **Africa,** 1944.

(34) Kenneth Little, «The study of Social Change in British West Africa», **Africa,** 1953.

(35) Hoernle et Hellmann, «The Analysis of Social Change and its Bearing on Education», **Colonial Review,** 1952.

(36) قابل مع بعض فصول كتاب لويس ماير السابق الذكر :
ويؤكد تقرير لجنة : «Comission on Native Affairs in South Africa» (1949-51).
أن في ثقافة البانتو بذور « تجديد » اقتصادي واجتماعي وثقافي . وقد رفض المؤلفان اللذان أشرنا إليهما في الحاشية السابقة هذه النتيجة .

(37) راجع : Delavignette, **Service Africains.**
« إننا في الواقع تجاه صعوبات متناقضة : إننا نشعر من جهة ، أنه لا يجوز ترك ما يتميز به قائد المقاطعة من صفات بدائية واستغلال ذهنيته الإقطاعية فقط ، كما علينا بحكم الاستعمار أن نخضعه إلى عقليتنا الإدارية من جهة أخرى » .

(38) لقد ذكر كل من فورتس وإيفانز - بريتشارد أن لسياسة الإدارة غير المباشرة دلالة ونتائج مختلفة من حيث تطبيقها في المجتمعات المركزية ، حيث للقادة وجود ، أو في المجتمعات المجزّأة حيث القائد هو خَلَقٌ من عدم ، وهو صنيعة المستعمر بالذات .

(39) «A critique of British colonial Administration», **Nigeria,** 1936.

(40) «A restatement of Indirect Rule», **Africa,** 1934.

(41) W.E. Abraham, **The Mind of Africa,** 1962.

القسم الثالث

الانثربولوجيا المعاصرة
ومرحلة إزالة الاستعمار
الانثربولوجيا ومناهضة الاستعمار



لم نتناول إلى الآن سوى ما للمعرفة الأنتربولوجية من انعكاس مباشر ومحدود على الحقيقة الاستعمارية. ولم يحاول الأنتربولوجيون أكثر من إعلان مسؤوليتهم داخل الإدارة الاستعمارية بهدف تحسينها تقنياً من الداخل، لا بهدف نقد كامل للأيديولوجية الاستعمارية. ولكن علينا الآن أن نبحث في تأثير المعرفة الأنتربولوجية على ما نسميه «الحساسية المعاصرة». وهي تأثيرات لم يلاحظها الأنتربولوجيون بذاتهم؛ إلى حدّ أن بعضهم كان لا يزال على تأييده لسياسة الإدارة غير المباشرة، في الوقت الذي ساهم المضمون العميق لتحليلاتهم في تطوير الحساسية الغربية، والتي زعزعت بالتالي الأيديولوجية الاستعمارية بالذات، وذلك بكشفها وجود ثقافات في لغة لا تظهر فيها الغيرية أو الفوارق باعتبارها نواقص بل خواصّ.

يجب أن نميّز إذن، بين الاستخدام المباشر للمفاهيم الأنتربولوجية الكلاسيكية، التي تضع الأنتربولوجيا في قلب العملية الاستعمارية والتأثيرات الأيديولوجية الطويلة المدى خارج الفلك الإداري والعلمي. وبذلك تعتبر الأنتربولوجيا أحد العناصر التي تنبّىء أو تهيّىء لانقلاب الأيديولوجية المسيطرة في الغرب. نطلق اسم «مناهضة الاستعمار» على الموقف العام الذي صار ممكناً بفضل استعمال مفاهيم الأنتربولوجيا وعدتها التجريبية.

حين نقول إن عصرنا هو عصر « مناهضة الاستعمار » ، إنما نشير إلى حقيقة واقعية بسيطة ، مع الإصرار على مضمون هذه الكلمة ؛ إذ إنّ غموضها ناتج عن سلسلتين من العناصر : عالمية ، وداخلية تتعلق بمجتمعات العالم الثالث . هنالك مناهضة للاستعمار من قبل اليمين ، كما أنّ هنالك مناهضة من قبل اليسار ؛ وهذا أمر معروف . وهنالك إزالة استعمار فعلية ، وإزالة خاطئة ؛ وهذا أمر مفهوم أيضاً .

إلا أن سبب الغموض مردّه إلى أن النظر إلى مناهضة الاستعمار باعتبارها رفضاً للسيطرة الغربية هو من عمل العناصر المحافظة في أمم العالم الثالث الجديدة ، وإلى اعتبار أن استمرار أيديولوجية « المدنية » هو من عمل العناصر « الثورية » في هذه الأمم بالذات : قد تكون أمة ما من أمم العالم الثالث ، من حيث جماهيرها ، أمةً ثورية ، ولكنها تبقى مع ذلك هي هي ، الصين مثلاً . إنّ « الماركسية الصينية » التي ترجمها موريس توريز بسخرية ، بـ « إدخال المتغيرات الصينية على الماركسية » يمكن أن تكون بحق نموذجاً لما اتخذته الماركسية من طابع مميّز ومن طابع قومي . ذلك أنّ الماركسية ، هي عنصر من عناصر دفع العالم نحو الغرب . وقد كانت نزعة اعتبار أنّ أوروبا هي المركز متأصلة فيها إلى مدى طويل . لنعد إلى الأذهان هنا المواقف الماركسية أثناء الأممية الثانية بخصوص المسألة الاستعمارية ، وهي مواقف ركّزت على ضرورة حمل « المدنية » إلى البدائيين ، ومتابعة السيطرة ، طالما لم يُظهر البدائيون كفاءاتهم وقدراتهم . ولنتذكر أيضاً الخلافات التي سادت في المؤتمرات الأولى

التي عقدتها الأممية الثالثة بين الممثلين الأوروبيين والممثلين الآسيويين، فيما يتعلق بـ «المسألة القومية»[1]. إنّ الطريق ضيق جداً ما بين التطور الأحادي والكوسموبوليتي للتحديث، والمفهوم الرجعي والتقليدي للخصوصية القومية. يمكننا على الأقل اعتبار أطروحات الاشتراكية - الديمقراطية الأوروبية عام **1914**، أطروحاتٍ استعمارية، واعتبار الماركسية التي تتطور الآن باعترافها بتعدد الثقافات ماركسيةً مناهضة للاستعمار. إنّ النقاش الحالي حول وجود نمط إنتاج آسيوي أو أفريقي (ولِمَ لا؟) لا يمكن حصره بمسألة إضافة نمط إنتاج أو أكثر على تصوّرات ستالين، بقدر ما يتناول مسألة خروج الماركسية عن أوروبا المركز. والواقع إنّ النقاشات الأوروبية ما زالت متخلفة عن هذا الحدث.

إنّ وجود ماركسية كوبية أو صينية، أو وجود «اشتراكية عربية أو أفريقية» (بما فيها من إشكالات) كل ذلك يظهر وجود نوع من الانفكاك عن الاستعمار له ثقله أكثر مما «للعلوم الانسانية». يكفي أن نشير أيضاً إلى تطور ميزان القوى بين أوروبا وأميركا من جهة، والاتحاد السوفياتي من جهة أخرى، بين الغرب وبين مجتمعات العالم الثالث، ونشير أيضاً للدور الأيديولوجي الذي تقوم به منظمة الأمم المتحدة، وحروب التحرر القومية، باختصار التاريخ العالمي المعاصر. إن القضاء على الحقيقة الإمبريالية في العالم لم ينجز بعد، ولكن من الواضح أنّ صورة الإمبريالية سائرة إلى الاندثار. وهنا لا يمكن تجاهل دور «العلوم الانسانية» دون الوقوع في تصور مثالي يبالغ في تقويم الأيديولوجيا. علينا الآن أن نرى موقع الأنتربولوجيين المناهض للاستعمار.

الوظيفية

لقد مر معنا كيف كانت الدراسة التي تتناول موضوعاً واحداً، الوحدة الدالة على الخطاب الوظيفي، وبشكل أعمّ على الخطاب الأنتربولوجي الكلاسيكي. وبنظر رادكليف ـ براون لم يكن لهذه الدراسة استقلالية كلية؛ إذ لا بدّ من مقارنتها بدراسات أخرى، بهدف التوصل إلى قوانين شاملة. عدا ذلك، وبما أنها كانت في الغالب ثمرة الضرورات الاستعمارية، فقد كان الهدف المباشر منها استعمالها لغايات إدارية.

لقد اكتسبت الدراسة المونوغرافية في الثلاثينات موقعاً مميَّزاً ومستقلاً إلى حدّ ما، بالنسبة إلى إمكانية المقارنة من جهة، وإلى الممارسة الاستعمارية من جهة أخرى، ولم تعد مقصورة على الاستفادة منها من الخارج. هكذا بدا أن للدراسات الكلاسيكية التي قدّمها العلماء الانكليز، أمثال مالينوفسكي، ورادكليف ـ براون، وايفانز بريتشارد، ونادل، وسواهم، قيمةً في حدّ ذاتها، قيمةً تتجاوز الغايات المعلنة (إنها غايات إدارية في غالب الأحيان). إنّ غرض الدراسة هو الكلية العينية التي لها ميزة الكفاية والتكامل؛ مما يشكل نمطاً معرفياً متميّزاً.

لقد أصبحت الدراسة الوظيفية بوصفها لا لنمط الحياة، بل لنمط وجود فعلي، تخطّياً للمركزية الإثنية الفيكتورية، التي لم تَرَ في المجتمعات الأخرى إلا أنواع حياة تخطّاها التطور. وتعتبر الوظيفية أن كل مجتمع، باعتباره نظام مؤسسات وممارسات لها دلالتها، قادرٌ على الاستمرار في حركته وتحولاته والقيام بوظيفته رغم التغيرات الظاهرة داخلياً وخارجياً على المستوى

« الشخصي » ، وقادرٌ على الممارسات غير الهامة . فالمجتمع ليس ركاماً لا عضوياً كما تصوّره الفيكتوريون ، بل هو « نظام » وظيفي من مؤسسات تلبّي حاجات إنسانية أساسية . فالوظيفة الإنسانية والاجتماعية لهذه المؤسسات هي التي تعطيها شبه شرعيتها وديمومتها . وقد عبّرت لوسي ماير عن ذلك بقولها (Native policies, 1937) « إنّ تفسير الثقافة الإنسانية باعتبارها آلية تضامن تهدف لتحقيق الحاجات الاجتماعية ، بحيث يرتبط كل عنصر فيها بالباقي ويظل مشروطاً به ، يفرض ضرورة الاهتمام الأكثر جدية بالمؤسسات البدائية للشعوب غير المتحضّرة أكثر مما تمّ في الماضي . وطالما أننا نؤكد أن القبائل ما زالت تعيش شروط البربرية غير المنتظمة ، وهي شروط تعترف حتى القبائل بقساوتها ، يصبح سهلاً علينا ان نتطلّع إلى انتصار المدنية مع ما يلحق بها من حسنات ، وأن نعتبر كل مقاومة حيوية مؤقتة سترتفع حين يتبنّى السكان الأصليون مفهوماً أكثر عقلانية » .

وقد عرفت الأنتربولوجيا الأميركية هذه الأطروحات رغم بقائها على بعدها عن الاستعمار (الأوروبي) بعكس الأنتربولوجيا التطبيقية .

إنّ للمدرسة الثقافية الأميركية مصادر ومراكز مصلحة تختلف كليًّا عما عرفته الوظيفية البريطانية . ولكننا لا يمكننا تجاهل تأثير المدرسة البريطانية على مفاهيم روث بناديكت قبل الحرب ، أو على مفاهيم هرسكوفيتز وكاردينر بعد الحرب . وإذا كانت قرابة بعض المفاهيم واضحة جداً ، فإن مجال استعمالها الأيديولوجي مختلف تمام الاختلاف . أن يكون لكل مجتمع إنساني نظامه القيمي ، والمستند

إلى « اختيار ثقافي » مميز ، إلى خلقيات سميت فيما بعد بالشخصية القاعدة (كاردينر) ، كل ذلك قد سمح للأنتربولوجيا الأميركية (1930 ـ 1950) أن تكون الناطقة باسم المجتمعات البدائية المستعمَرة في المطالبة بحقّها في الوجود . وفي الميدان الأميركي استطاعت منهجية الدراسات الأميركية ولغتها التوصّل إلى نمط خطابي جديد سيتغلب فيما بعد على الأيديولوجية الاستعمارية ويقضي عليها[2] .

المدرسة الثقافية النسبية الأميركية

من الواضح أن نزعة المقارنة في مؤلف روث بناديكت[3] لا يمكن ردّها إلى النزعة التي اقترحها رادكليف ـ براون . إنّ الدراسات الشهيرة لأنماط المجتمعات المتميّزة بممارستها الاقتصادية والاجتماعية والدينية (Dobu, pueblos et Kwakiutl) ، إلى جانب التقصي عن الأنظمة الثقافية التي لا بد منها والتي تعتبر نماذج قصوى على طواعية الإنسان ، أتاحت الفرصة لروث بناديكت من أجل تطوير نظرية « القوس الثقافية » . كل مجتمع (والمدرسة الأميركية تفضّل استعمال عبارة « ثقافة » ، لتشديدها على القيم أكثر من تشديدها على الروابط العينية) لا يستعمل إلا جزءًا محدّداً من القوس الكبيرة ، الذي باستطاعة الإنسان استعمالها) . بذلك طُرِحَتْ لا الفكرة ذات الخط الواحد وحسب ، بل فكرة التطور أيضاً بمعناها التقليدي . هكذا حلّت فكرة الاختبار الثقافي مكان مفهوم الطبقة أو التماهي أو التوازي في مسيرة كل مجتمع . فالاختلاف ليس بقية الانتظام ، (التأخر وسط التطور الوحيد) بل هو حصيلة الاختبار والطرق المتباينة . من هذا المنظار تفقد كل مقاومة ، مع ما

لها من قيمة علمية دلالتها. وهكذا لا يعود لأيّ مجتمع، بما فيه مجتمعنا، طموحُ أو عجرفة الحكم على الآخرين: «إنّ الثقافات الثلاث (Zuni, Dobu, Kwakiutl) ليست تخريجات غير متنافسة للممارسات والعقائد، وهي لا تختلف عن بعضها بعضاً، لأنَّ خطأً معيّناً يكون حاضراً هنا غائباً هناك، أو لأنَّ خطأً آخر موجود في منطقتين اثنتين، ولكن بأشكال مختلفة. إنها تختلف لتوجّهها ككليّة في اتجاهات مختلفة. إنها تتقدم في طرق مختلفة بحثاً عن غايات مختلفة، وهذه الغايات والوسائل التي نجدها في مجتمع ما لا يمكن الحكم عليها بعبارات مجتمع آخر، لأنه لا يمكن قياسها».

إنَّ شمولية معنى المؤسسات الإنسانية وتماهيه في أكثر من مكان (القرابة، الاقتصاد، السياسة) قد ساعدا رادكليف - براون ومالينوفسكي على إرساء نظرية المقارنة. وفي اعتقاد روث بناديكت أن المؤسسات ليست إلا إطاراً شكليًّا لكنه فارغ، ومن السهولة بمكان إظهار شموليتها حين نترك المعنى العينيّ والفعّال الذي تمثله في ثقافة ما، أو من أجلها. وهذا ينطبق بدوره على مفهوم «الوظيفة» بالمعنى الذي أدخله عليه كل من مالينوفسكي ورادكليف - براون؛ وذلك يعود لتفسير المؤسسات لقيم خاصة ومميَّزة. إنَّ «الاختيارات» مرتبطة بمجتمع معين، لا باعتبارها إجابة عن حاجات أساسية كما يعتقد مالينوفسكي (شمولية الحاجة الجنسية تقابلها شمولية العائلة، الجوع يقابله المؤسسة الاقتصادية، شمولية القلق تقابله المؤسسة الدينية)، أو كتعبير عن بُنَى الحياة الاجتماعية العالمية (تماهي الشبكة ضمن اختلافات المحتوى العينيّ).

ثمة نموذج تحليلي آخر يستند إلى علم النفس والثقافة نجده بعد

سنوات في مؤلفات كاردينر، وقد عرضه في كتابه «The Psychological Frontiers of Society »، وفيه عرض منهجي منظّم لعدد من أنماط الثقافة: ثقافة «الكومانش» (Comanche)، أو ثقافة شعوب «الألور» (Alor)، مقابل الثقافة الغربية كما تتمثّل في مدينة أميركية صغيرة هي «بلنيفيل» (Plainville)؛ تمّ التفسير هنا استناداً إلى قيم أساسية، أو كما يقول المؤلف استناداً إلى «نظم إسقاط» الشخصية الأساسية التي تتمثّل في كل ثقافة، دون اللجوء إلى قيم أو مفاهيم خارجية (الا ما تقتضيه النظرية)[4]. وذلك يعود، كما يقول كاردينر «لامتلاك كل ثقافة تركيباً نفسياً فريداً، ولا وجود لثقافتين متشابهتين».

لا يعني ذلك بالطبع، أن تكون الثقافات عبارة عن «نجاح ثقافي» بالعنوان نفسه والدرجة نفسها؛ فبعضها أكثر انسجاماً وتكيّفاً من بعضها الآخر. على أية حال، لا يقاس التكيّف مباشرة بدرجة التقدم التقنيّ أو «الثقافي»، بل على العكس ـ وبالنسبة لغير وجهة نظر ـ تعتبر الثقافة الغربية أقل تكيّفاً من كثير من المجتمعات البدائية، ثم إنَّ التغيّر الذي أدخله الاستعمار أو الحاصل عن التثاقف لا قيمة إيجابية له في حدّ ذاته. فلكل ثقافة طريقتها في إدراك التغيّر ومعايشته. فهي إما أن تقبله بصمت، أو أنها ستحاول إعدامه. يُستَنتَجُ من ذلك أن التثاقف الاستعماري، ذلك الغرض الإجباري لنمط تغيّر معين، غالبا ما يؤدّي إلى تشوهات في النظام الثقافي، وهي تشوهات قد تتحوّل إلى كبت على مستوى الأفراد أو إلى خلل نفسي وأمراض عقلية. وبالرغم من عدم إمكانية تبرير الاستعمار من ناحية إنسانية نجد أن كاردينر لم يشر إليه بأصابع الاتهام. فما نجده عنده ليس إلا نقداً مبطّناً لأطروحات

الاستعمار، مستعملاً لذلك مفاهيم المدرسة الثقافية النسبية. أما لدى المؤلفين الآخرين فنجد أطروحات مناهضة للاستعمار حقًّا.

اقترح سابير - وهو أنتربولوجي آخر، ويُعَدُّ من أساتذة الأنتربولوجيا الأميركيين، مع كل من بواس وكروبر - منذ عام 1925 تمييزاً بين ثقافات «أصيلة» وثقافات «غير أصيلة». الأولى «ثقافات منسجمة، متوازنة، وتعيش بتطابق كليّ مع ذاتها»، أما الأخرى فتحيل الفرد إلى حالة من الصدأ، كما تولّد الكبت والاغتراب. ولم يشكّ سابير إطلاقاً بانتماء الثقافة الغربية إلى الصنف الثاني. ومهما كانت فعالية الصنف الثاني من الثقافات وقوتها التقنية بارزة، فهي لا تستطيع إخفاء «إخفاقها الثقافي»: «ليس هناك من وَهمٍ أكبر وأكثر سخرية من الوَهمِ الذي نتقاسمه جميعاً، والناجم عن امتداحنا التخصّص والدقة التقنية المتنامية والكمال الذي أدخله العلم على تقنيّتنا، بحيث يخيل إلينا الوصول إلى نتائج متشابهة فيما يتعلق بعمق ثقافتنا ومطابقتها وانسجامها كليًّا مع حياتنا».

لقد كان للحرب العالمية الأولى دور الوسيط أو المساعد (Catalyseur) في التشكيك بأيديولوجية الضمير الحيّ المسيطرة والداعية للتماثل. لا يمكن الفصل إطلاقاً بين ابتعاد مالينوفسكي المؤقّت، وابتعاد أنصار المدرسة الثقافية بشكل خاص عن نقد «المجتمع الصناعي» الذي يمارس بدوره عملية نقده الذاتي الدامية خلال الحروب العالمية، بحيث فتحت الحرب العالمية الثانية الطريق أمام الموجة الثانية من الثقافة النسبية.

يعود الفضل إلى هرسكوفيتز باختراع مصطلح «نسبية

الثقافة »، ولتطويره مفهوماً منظّماً لم يكن إلا خطوطاً لدى العديد من علماء الأنتربولوجيا الأميركيين[5]. وقد تساءل هرسكوفيتز: «كيف يمكن إطلاق أحكام قيميّة على هذه الثقافة أو تلك، أو على الثقافة البدائية بشكل عام (يفضّل المؤلف استعمال عبارة « ثقافة لا تعرف الكتابة ») طالما أنّ الأحكام هذه مبنيّة على التجربة، وطالما أنّ كل فرد يفسر التجربة بحدود تثاقفه الخاص »؟ لا وجود لـ « تجربة » (حسّيّة، فنية، دينية... إلخ) بذاتها، طالما أنَّ كل تجربة هي نسبية بالنسبة لنسق المجتمع الثقافي، وطالما أنَّ كل مجتمع هو نظام تجربة وأحكام.

من الوهم إذن أن تسعى الثقافة الغربية (الأوروبية ـ الأميركية، كما يقول هرسكوفيتز) لإطلاق أحكام مُعَلِّلَة على ثقافات أخرى، وهي أحكام ستصبح فيما بعد قاعدة للممارسات الاستعمارية.

إنَّ النزعة الفردية في احتقار أو سوء تقدير الثقافات الأخرى أمر لازم كل الثقافات (إنّ كلمة أسكيمو تترجم بـ « الرجال »): وهذه النزعة هي ما نطلق عليها اسم الإثنية المركزية، وهي تتلخّص بموقف من يعتقد أنَّ نمط حياته أفضل من الأنماط الأخرى كلها. ومن الواضح أنَّ حقل تطبيق هذا التحديد عريض جداً، وهو يتعدّى عصور الاستعمار الكلاسيكي. ولا شيء يميّز النزعة الغربية بهذا الصدد عن سائر النزعات الأخرى، كما يعتقد هرسكوفيتز، وهي نزعة ساذجة ولا مبرِّر لها، إلا أنها مبنية على تقنية متفوقة، ولكنها ليست بعد كل شيء أكثر من عنصر من عناصر الحياة الثقافية.

لا نتائج مباشرة لهذا الاعتقاد طالما أنّه مرتبط بمجتمعات صغيرة وغير عدائية. ولكن الأمر يختلف بالنسبة للغرب الذي يُمَثِّل ثقافة من جملة الثقافات، البالغ عددها ما بين الألف والألفين في العالم. إلا أنّ البرهنة على عدائيتها بحاجة لغير برهان. إنّ أطروحات الإمبريالية والتطورية هي التعبير الصريح والبسيط عن هذه النزعة الساذجة، مهما بدت مُعَقْلَنَة. إنّ مدرسة الثقافة النسبية قد ذهبت أبعد مما ذهبت إليه الوظيفية، فلم تحاول طرح السؤال عمّا إذا كانت المجتمعات التي تتناولها بالدراسة هي مجتمعات « بدائية »، بل إنّها رفضت حقَّ الأنتربولوجيا في وصف هذه المجتمعات وإطلاق الأحكام التي ليست في نهاية الأمر إلا أحكاماً قيمية.

إنَّ ما نطلق عليه اسم الشكّ النقدي في الأنتربولوجيا الثقافية لا يتناول الخطاب الأنتربولوجي السابق أو أسس تاريخ هذا العلم، بل الخطاب الغربي بشكل عام، الذي تناول جزئيات الثقافة من بين آلاف الجزئيات الأخرى. هكذا ساهمت الأنتربولوجيا الثقافية برفضها تقسيم المجتمع الإنساني (مورغان وتايلور)، واعتباره كثرة من العوالم الثقافية، بتحطيم الرؤية الإمبريالية[6].

إنَّ تَمَيُّزَ الأنتربولوجيا السياسية المرتبطة بالاستعمار، والتي أدخلتها المدرسة الثقافية الأميركية، أو بعبارة أخرى إنَّ الفارق بينها وبين الوظيفية الإنكليزية هو التالي: إنَّ الوظيفية قد قبلت بسياسة الإدارة غير المباشرة لاعتبارها هذه السياسة وسيطة بين التقليد والتقدم في الإطار الإمبريالي، أما المدرسة الثقافية فقد أصرّت على مظهر الإدارة غير المباشرة، القابل للتحوّل إلى إدارة

ذاتية تتجسّد في استقلال سياسي وثقافي، أي في نفي الإمبراطورية. والجدال بين هرسكوفيتز ومرغري برهام تلميذة لوغارد عام 1944، يجسد هذه الخلافات الطارئة على الأيديولوجية الأنتربولوجية.

لقد قام هرسكوفيتز[7] بنقد الأطروحات الإمبريالية، ولكنه لم يتوقف عند مظهرها «الفيكتوري» وحسب، بل هاجم أيضاً سياسة الإدارة غير المباشرة الليبريالية والإمبريالية المتنوّرة التي دافعت عنها الوظيفية. صحيح أنّ الوظيفية قد أبرزت وجود مؤسسات سياسية في المجتمعات كلها (في هذه الحقبة ظهرت الدراسات عن النوير والنظم السياسية الأفريقية)، إلا أنها لم تستنتج من ذلك النتائج الممكنة كلها. إنَّ المجتمعات الأفريقية قادرة على حكم ذاتها بذاتها طبقاً لتقاليدها السياسية الخاصة: «مهما كانت هذه الأنظمة السياسية، بسيطة أو معقّدة، مرتبطة بمجتمعات صغيرة أو كبيرة، فهي قادرة على ملء وظائف الدولة كما تفهمها، أي إنها قادرة على مراقبة علاقات الإنسان بنظرائه، وعلى تنظيم المعركة نحو السلطة، وظيفيًّا. من سيمارس مثل هذه الرقابة، الجماعات المحلية، أو الموظفون الرسميون المعيّنون؟ تلك مسألة لا علاقة لها بموضوع البحث.

لقد أظهرت الأنتربولوجيا أنه لا يمكن ردّ السياسة إلى الدولة، وإلى الدولة البيروقراطية بشكل خاص. وبإمكانها أيضاً إظهار تفوّق الأنظمة السياسية الأفريقية (وهي ليست الأدنى) على الأنظمة الأوروبية؛ لأنها أنظمة ديمقراطية وقائمة على مبدأ التبادل. ولا شكّ في ضرورة إدخال بعض التغييرات، شرط أن تكونمقبولة ومختارة

من قبل الأفارقة، لا أن تُفْرَضَ عليهم، أو يُوحَى لهم بها من الخارج.

صحيح أن الإدارة الإنكليزية قد بدأت عهدئذ بتطبيق سياسة الإدارة الذاتية، وبالتالي لا بدّ من أخذ آراء هرسكوفيتز «العدائية» بعين الاعتبار لدى تطبيق هذا التوجّه الجديد، إلاّ أنَّ جواب مرغري برهام[8] يعكس عمق الهوة الفاصلة بين الإمبريالية المتنوّرة - والتي تشكل الوظيفية أفقها - ومناهضة الإمبريالية بقيادة الأنتربولوجيا الأميركية. أضف إلى ذلك أنّ هذا الجواب الذي يهدف إلى تبرير لوغارد وإعفائه من كل مسؤولية، إنما هو جواب دفاعي؛ لاستناده إلى الانتقاد المُوَجَّه من قِبَل الولايات المتحدة إلى الإمبريالية الأميركية. ومن ثَمَّ لا بدَّ من تقديم بعض الأسباب التي لا تسمح بمنح استقلال فوري؛ فأفريقيا ما زالت متأخّرة (وفي أميركا بالذات، تطرح المشكلة نفسها بالنسبة للهنود والسود) لكي تحصل على استقلالها، ولا يمكن القول إنّ سبب الفقر يعود إلى النهب الذي تمارسه القوى الاستعمارية. إنّ مُبَرِّرَ بقاء السيادة الإنكليزية هو الفوضى السياسية التي قد تعقب انسحابها. وهي سيادة تقدّمية طالما تسعى إلى الإدارة المباشرة، وطالما هنالك حواجز عديدة بوجه الاستقلال كاحتمال التقاتل القبلي والإثني ووجود أقلية بيضاء تستطيع التحكّم بالأكثرية دون تدخل المركز المباشر.

إنّ الخلاف العميق بين الوظيفية والثقافية لا يتناول التاريخ المحدَّد الذي تنال فيه تلك الدول الاستقلال، بل مفهوم الاستقلال بالذات. فالاستقلال في مرحلة ما قبل الاستعمار كان مرتبطاً بنمط وجود مختلف عن الغرب، أو عمَّا أدخله الغرب إلى تلك

المستعمرات؛ لأنَّ الاستقلال الفعلي ليس تحويل السيادة السياسية إلى جماعات تتعهّد بمتابعة التغريب (نسبة إلى غرب) ومتابعة غرس تفوق القِيَم الغربيـة، إنـه الإصرار عـلى إرادة عيش حسب قيم خاصة، «قيم لذاتها». إنّ تشكيك الأنتربولوجيا الثقافية بشرعية الاستعمار من الناحية السياسية لا يمكن فصله عن الشكّ بإمكانية تثاقف شامل لمجتمعات العالم الثالث على أسس ثقافية محدَّدة، أسس الثقافة الغربية. لقد اعتقدت الأيديولوجية الثقافية بإمكانية تمثيلها للوظيفة التي آمن بها عصر الأنوار في نهاية القرن الثامن عشر، وذلك من خلال إظهار الطابع النسبي للثقافة الغربية، ومن خلال رؤيتها لها من ضمن تعدّدية ثقافية.

إعلان الأنتربولوجيا الأميركية لِـ «حقوق الإنسان»

إنّ البعد العملي لهذه الأطروحات والمواقف العلنية، يتمثل بما أعلنـه بعـض الأنـتربولوجيـين الأمـيركيـين، بخصوص «المسألـة الاستعمارية». ففي عام 1947 أودع المكتب التنفيذي للجمعية الأنتربولوجية الأميركية لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة «مشروع إعلان»[9]. «نظراً للعدد الكبير من المجتمعات الإنسانية التي دخلت في عالمنا الحديث مرحلة احتكاك وثيق، ونظراً لتعدّد طرق الحياة، على كل إعلان لاحق لحقوق الإنسان أن يسعى أساساً لحل المشكلة التالية: كيف يمكن تطبيق الإعلان المقترح على الكائنات البشرية كافة، من غير أن يكون إعلاناً للحقوق مصاغاً بعبارات سيطرة القيم الغربيـة السائـدة في أوروبـا الغربيـة أو أميركا؟».

لا يمكن تجاهل ما لِـ « هرسكوفيتز » من أيادٍ على هذا النصّ.
وفيما يلي يركّز النصّ على التذكير « بنتائج العلوم الإنسانية » ، أي على أطروحات الأنتربولوجيا الثقافية. ولن نتناول هنا إلا النقطة التي تهمّنا : نقد الاستعمار في علاقته الوثيقة بالمركزية الإثنية. إنّ الفرد يسعى ، بسبب ارتباط تطور الشخصية بأساس ثقافي ، لتقويم القيم التي يتقاسمها أو يفضّلها لا مع جماعته وحسب ، بل مع كل كائن إنساني. فكل ثقافة هي إذن تقويم لعالم الثقافات الأخرى. وقد أنتج هذا الموقف الاستعمار بالنسبة لأوروبا : « إن نتائج وجهة النظر هذه كانت مأساوية على الإنسانية. إنّ مذاهب «(عبء الرجل الأبيض) قد استخدمت من أجل تبرير التوسّع الاقتصادي ، وفي الوقت نفسه من أجل حرمان الملايين في العالم أجمع من حقّ إدارة أنفسهم بأنفسهم ، بينما لم يُؤَدِّ التوسع في أوروبا وأميركا إلى إفناء شعوب بأكملها. يتميّز تاريخ التوسّع الغربي بالحطّ من قيم الشخصية الإنسانية وتفكيك حقوق الإنسان خاصة في الشعوب التي قُدِّر له السيطرة عليها ، مستعملاً لذلك وصفاً للتخلف بطرق معقلنة ، ومركّزاً على التأخر وعلى العقلية البدائية ؛ مما يتيح له تبرير الاستبداد الذي يمارسه ».

إنَّ مفاهيم الأنتربولوجيا التطورية ليست إلا « عقلنة » مسطحة لأحكام التوسع المسبقة وممارساته ، وهي تستند بذلك إلى المركزية الإثنية كحدث عالمي ، ولكن الأمر يزداد خطورة حين يضاف إليه العلم الوصفي والتفوّق الصناعي. ولا تقدّم التطورية إطلاقاً أيّ مستند لفهم الثقافات غير الغربية ، بل إنها تتجاهل ذلك كليًّا.

لهذه الأسباب ، واستفادة مما تستطيع الأنتربولوجيا الحديثة تقديمه ، اقترحت « اللجنة » نَصًّا لـ « إعلان حقوق الإنسان » ، كما

يلي : « 1 ـ يحقق الإنسان شخصيته بالثقافة . ويؤدّي احترام الفروقات الفردية لاحترام الفوارق الثقافية . 2 ـ إنّ احترام الفوارق الثقافية أمر مشروع تماماً ، وبشكل علمي ، طالما لم تتوصل التقنية إلى إجراء تقويم كَيْفِي للثقافات » .

لذلك ، « فإن الأهداف التي تتحكّم بحياة شعب ما ، هي أهداف واضحة بحدّ ذاتها ، وبدلالاتها بالنسبة لهذا الشعب ، ولا يمكن تخطيها بأية طريقة ، بما فيها الحقائق الأزلية الوهمية » . « 3 ـ إنّ القيم والمعتقدات ليست ثابتة ، بل هي نسبية تتبع الثقافة المشتقة منها ؛ لذلك فإنّ على أية محاولة لصياغة معادلات مشتقة من العقائد والقوانين الخلقية لثقافة ما أن تَخْضَعَ للتطبيقات السائدة في هذه الثقافة ، والقابلة في شرعة حقوق الإنسان للتطبيق على الإنسانية كافة » .

لذلك ، كان من السهولة بمكان إعلان شرعة عام 1789 ؛ فهي لم تكن موجهة في الواقع إلا للأوروبيين . أما « حقوق الإنسان في القرن العشرين فلا يمكن أن تفرضها قيم ثقافة خاصة أو تطلعات شعب معين » ، طالما أنّ عليها أن تتخطّى الإطار الأوروبي لتنطبق على المجتمعات كافةً .

هكذا نرى كيف زرعت الأيديولوجية الثقافية الشكّ في إمكانية التوصّل إلى نظرية تخصّ الإنسان وتراعي تعدّدية التطبيقات : تعددية اللغات التي لا يمكن تخطّيها ، والتي تتجسّد في الثقافات أو في المجتمعات .

من منظار لا يختلف كلياً في معناه العميق عن مدرسة الثقافة النسبية الأميركية تعتبر مدرسة غريول بعد عام 1930 ، تجربة جديدة حاولت التفكير بتعدد المجتمعات الإنسانية على قواعد جديدة. وباستقلال تامّ عن المدرسة الوظيفية الانكليزية عن سائر التيارات الأنتربولوجية الفرنسية العاملة ، والتي طبعتها أعمال ج. ديترلان وميشال ليريس بطابع مُمَيَّز ، أصرّت المدرسة الجديدة على دراسة أنساق المفاهيم ، وعلى الخرافات ، أكثر مما اهتمت بالعلاقات الاجتماعية كما مارستها الأنتربولوجيا الانكليزية ، أو الابحاث الميدانية الفرنسية التي اعتمدت تعليمات ماوس (Mauss) . كان عمل غريول الأساسي هو كتابه «**Dieu d'eau**»[10] الصادر عام 1947 ، وفيه عرض للمفاهيم الخرافية والكونية لمجتمع « الدوغون » في مالي ، وقد صار هذا المجتمع هدف الدراسات الأفريقية الفرنسية. وركّز فيه على نقل المفاهيم التي عرفها من أحد « الحكماء القدماء » أحد الرواة المميَّزين ، دون اللجوء إلى ترجمتها أو تفسيرها ؛ مما يؤدّي إلى اختصارها ، ودون أن يعتبر الرواية مجرد إعلان بسيط عن العلاقات الاجتماعية العملية ، أو كبناء فوقي يعكس الحقيقة الاجتماعية ؛ كل هذا يميّز طريقة غريول عن سائر المدارس الأوروبية ، ويقرّبها نوعاً ما من تحليلات روث بناديكت ، لاسيما التحليلات في كتاب «**Patterns of Culture**» .

- يعتقد غريول أنّ معرفة الغرب للثقافات الأفريقية ، وهي المعرفة التي جمعها بواسطة الأنتربولوجيا ، إنما هي معرفة تستند إلى « تراث غربي من جهل الآخرين ، وإلى استعلاء على الآخرين ،

ولنقل بصراحة إلى عدم القدرة على فهم عقلية الآخرين. ولن نستطيع ذلك ما لم تكن فكرتنا عن ذاتنا طبيعية وعقلانية »[11]

إنَّ عيب المفاهيم الغربية التقليدية يكمن في فهمها لخصوصية الثقافات الأفريقية، باعتبارها معارف حقيقية أو فروعاً أساسية من المعرفة العالمية. في حين يجب علينا أن نعترف بالفروقات التي تتميّز بترك أصالة هذه المعرفة، هذه الأنتربولوجية والعدول إلى الفولكلور، إلى الأوهام أو إلى البنى الفوقية. وبدل أن تجد الثقافة مسوِّغ وجودها في تشابك المؤسسات الموجودة في كل المجتمعات، نجد أنَّ هذه المؤسسات بالذات. والقائمة على مفهوم معيّن للعالم أو على معرفة، هي ثمرة خيار ثقافي: «إن الخرافات عبارة عن طبقات، إنها كالقشرة بالنسبة للبذرة، ومسوِّغ وجودها يتمثّل في إماطة اللثام عن قوة خفية، تنتمي على ما يظهر إلى علم عالمي أثبت جدواه. والخرافة يُعَبَّرُ عنها بطرق شتى لا بالكلام وحسب؛ فالخرافة تكمن خلف كل التصرّفات، والمؤسسات المدنية، والقضائية، العائلية، والتقنية. أفهم من ذلك أن العادات بالمعنى القضائي والممارسات المدنية أو الدينية، وأمور القرابة والحركات التقنية، والعاملين أنفسهم، جميع ذلك حلقات متواصلة أو متقطعة يشكل تجمّعها شبكة معرفة، أو شباك تتجمع من تلقاء ذاتها لتشكّل رؤية ذهنية للكون».

لم يتوقّف نشاط غريول عند حدّ تقويم الثقافة الأفريقية وثقافة الدوغون. وبدل أن يكتفي بفهمها راح يدافع عنها بطريقة ما، ويمثّلها، خاصة بعد أن صار مستشار الاتحاد الفرنسي من عام ١٩٤٧ وحتى وفاته عام 1956[12]. إنَّ مواقف غريول المناهضة للاستعمار

لم تكن برأيه معبِّرة عن شكل من أشكال المحافظة، والتحديث لم يكن بتصوره قبولاً بالشكل الحاصل بل نهضة وتعايشاً للثقافات السائدة، مع تمكين المجتمعات الأصيلة من الحفاظ على أصالتها وعلى شخصيتها الحيّة والتي يجب ألاّ تموت، عكس ما افترض الإمبرياليون.

لقد دافع غريول بشدة عن التعددية الاجتماعية الثقافية، على كل الأصعدة خاصة حيث فكّرت الإدارة الفرنسية بنوع من تطبيق شكل موحد على الزراعة (إعادة تقويم الأراضي الأفريقية لا يتطلب القوانين نفسها أو الممارسات أو التنظيمات الموجودة لدينا)، واللغات الحية (رغم مقاومة بعض المستشارين لذلك في أبحاثهم)، والقيادة الإدارية المحلية... إلخ. هكذا يجد غريول نفسه على المفصل الذي يوصل من الإدارة الاستعمارية (الإدارة غير المباشرة، السياسة البدائية) إلى التصور النقدي للاستعمار ككل، باعتباره تثاقفاً يقوم على السيطرة وعلى رفض الفوارق.

الأنتربولوجيا المعاصرة والقضاء على الأيديولوجية الاستعمارية

لقد أتاح الاستعمار للأنتربولوجيا شروط عمل وتسهيلات لم تُتَحْ سابقاً للباحثين؛ بذلك ساهم التقدّم الحاصل في العلوم الإنسانية على نشر فكرة تجدّد العلوم الإنسانية الفرنسية: فالإنسانية لم تعد إنسانية مُمَيَّزة بتبعيتها للزمان، بل بتنوّعها المكاني على مرّ الوقت، وبتعددية المدنيّات التي لا يحقّ لواحدة منها أن تكون الوحيدة أو الفريدة. والشعوب التي يطلق عليها اسم المتأخرة، «أو صاحبة العقلية البدائية أو ما قبل المنطقية صارت تفاجئنا بغنى مؤسساتها

وسلاستها، بعد أن تخلّت عن المبالغات والغيبيّات التي ارتبطت بها، وقضت العلوم الإنسانية على التميز المسطّح بين مجتمع عالٍ وآخر أدنى، وعلى تقسيم العالم إلى شعوب متحضرة وأخرى بحاجة للتحضير. إنَّ الفكرة الأساسية التي غذّت الاستعمار الأوروبي صارت خالية من أيّ جوهر. ولم تعد أوروبا المدافع الذي لا يخطىء، أو الراعي الشرعي للمدنية الوحيدة... لقد استطاعت أن تطور استعمارها وأن تسوِّغه، لكنها لم تستطع أن ترفعه إلى مستوى الشرعية»[13].

وبالطريقة نفسها يخاطبنا الإداري - عالم الأنتربولوجيا دلافينات (Delavignette) في كتابه «أفريقيا السوداء الفرنسية وقدرها» (1961)، أن عملية القضاء الذاتي على الأيديولوجية الاستعمارية المسيطرة (يساعدها التاريخ والصراعات الفعلية) إنما تتمظهر بشكل فعلي في قلب الأنتربولوجيا، بلغة ذات نمط إمبريالي ارتدَّ، على الأقل ظاهرياً، على أصولها، وصارت أداة لمناهضة الاستعمار، أو لإزالته، بل ربما أصبحت لغة الاستعمار بالذات.

ولكن ألا تذوب الأنتربولوجيا الكلاسيكية في لغة أيديولوجية في مجرد تفسير للتاريخ، لغة استعمارية حين يريد العالم ذلك، ومناهضة للاستعمار حين تدور الريح في الجهة المعاكسة، ونيو- كولونيالية حين لا يعود الأمر ضرورياً لتكون استعمارية؟ وبالنهاية ليس سهلاً القول إن الأطروحات الأنتربولوجية قد أخفت على الاستعمار طابعه الخاص؛ فكان متعجرفاً أول الأمر، ثم ما لبث أن أكّد ذاته، لينتهي بالإحساس بالذنب، فكيف يمكن القول بعد ذلك إنّ العلوم الإنسانية قد وضعت أسس الاستعمار أول الأمر ثم قضت عليها فيما

بعد؟ إنّ الاتهام الغيابي ليس سبباً مُحَقّقاً.

لنتناول حالة الثقافة النسبية، وهي مدرسة تعتبر نفسها بالأساس مُحَصِّلَةَ النتائج الطبيعية لعلم الأنتربولوجيا. ولنسمع الآن مؤلفاً أميركياً آخر يقول: «من المعروف، على الأقل في بعض الأوساط، أنَّ إحدى وظائف الثقافة النسبية حمايةُ الشعوب التي لا تعرف القراءة من تدخل المبشّرين الهادف والواعي والذي يوصل إلى نتائج مأساوية، ومن تدخل الإمبرياليين الذي لا يرحم»[14].

لهذه المدرسة إذن وظيفة تاريخية، وظيفة أيديولوجية، وهي وظيفة ليست ضرورية حتماً؛ «فالنسبية أيديولوجية، إذا أثبتت جدواها، ولزمن محدود، حيث الشروط التي أدّت إلى نشأتها ما زالت فاعلة. أما الظروف فقد تغيّرت الآن، وبصفتها الأيديولوجية أصبحت النسبية مدرسة رجعية. ولم تعد الشعوب البدائية بحاجة لحمايتها».

إنّ الحقبة المشار إليها اعلاه هي دون شك حقبة التخلص من الاستعمار، أو حقبة انتهاء الإمبراطوريات الأوروبية بالنسبة للولايات المتحدة. ومع انتهاء الروابط القانونية بين الإمبراطورية المركز والمستعمرات، تكوَّن عالم جديد، لا يمكن معه القول إنَّ البدائيين بحاجة لحماية المدرسة النسبية، بل حيث لم يعد الاستعمار الجديد (الأوروبي، والأميركي) بحاجة ليجد نفسه مربوطاً بهذه الأيديولوجية بالذات. ولكي يتخلّص من الأيديولوجية الإمبريالية، ومن النسبية، لا بدّ من تقسيم جديد للعمل على المستوى العالمي. وفي العالم الثالث جرت الأمور وكأنّ هذا العالم يشهد موتاً للأيديولوجيات، وانتقالاً لمهمات أكثر جدية وأكثر واقعية.

وبعد انقضاء مرحلة مناهضة الاستعمار والانتصار الأميركي والحرب الباردة والمسؤوليات الجديدة في العالم الثالث، بدأ مفهوم استراتيجي جديد يفرض ذاته على العالم. وهكذا تخلّى عدد من الأنتربولوجيين عن النسبية وتحولوا إلى التطورية أو التطورية الجديدة، التي تقيس تقدّم المجتمعات بنسبة استهلاك الفرد من الوحدات الحرارية. ومهما تكن الضرورات التي فرضت العودة إلى نظرية أساسها ضرورة النمو والتطور، فالظاهر أنّ المدرسة الثقافية النسبية لم تكن صادرة عن نتائج العلوم الإنسانية، كما أوضح هرسكوفيتز (وبغضّ النظر عن نبالة أهداف العلماء العلمية)، بل لم تكن أكثر من التعبير عن مرحلة تاريخية حاولت أن تقدّم لها تفسيراً أميناً أو علمياً.

العالم الثالث والأنتربولوجيا

إنّ الطابع المسيطر على تاريخنا هو طابع التحلل من الاستعمار، هذا ما كتبه جاك بيرك (Jacques Berque) في كتابه (Dépossession du monde) وهو قول لا يأخذ كامل معناه إلا حين نجعل إزالة الاستعمار في منأى عن الظواهر المباشرة والمحدودة التي يُصَار إلى التَمثُّل بها (الاستقلال السياسي). صحيح أنَّ أفريقيا، وكذلك بلدان العالم الثالث، لم تحصل بتخلصها من الاستعمار على السيادة الاقتصادية أو السياسة الخالصة - وهذا لن يتّم إلا بتغيير العلاقات الاقتصادية العالمية - لكنها بدأت على الأقل تتكلم لغتها، وصار بإمكانها في إطار التاريخ العالمي أن تستبدل لغة الغرب النرجسية مع ذاته بحوار من نوع آخر.

لقد كان الاستعمار الكلاسيكي في العديد من مظاهره الشكلَ المميَّزَ لهذا الحوار الذاتي ؛ فلم تتأمّل أوروبا ولحقبٍ طويلة ، في الثقافات الأخرى ، إلا ذاتيتها الخاصة ، وأداة إرادتها ومادتها . ولم تكن خرافة البدائي إلاّ أداة أرادت بها التخلص من عقدة الذنب . ولم يكن استعمال الأنتربولوجيا سوى أيديولوجية هذه الممارسة ، أرادت أن يرتاح بها ضميرها ؛ إذ إنّ الأمر لا يخلو من القضاء على ثقافات ومجتمعات أخرى . إلى جانب ذلك كان الانتقال من نمط الإنتاج ما قبل الرأسمالي إلى نمط رأسمالي . ولا شكّ أنّ إزالة الاستعمار كان المرحلة الأخيرة في هذا التغيير أو التفتح الاجتماعي والثقافي .

وذلك يعني ايضاً إزالة النرجسية الإمبريالية من خلال تعددية وجهات النظر . وقد كان مؤتمر باندونغ (الذي انعقد عام 1956) التعبير السياسي عن هذا الانقلاب : لقد كان صدمة مفاجئة حتى لبعضِ المثقفين الغربيين ذوي السمعة الليبرلية والتقدمية . وقد جسدت حروب التحرير الوطنية هذه الإرادة ولا تزال ، وذلك بإصرارها على ألاّ تكون أداة التاريخ بل الصانعة له .

لقد غابت أفريقيا السوداء عن مؤتمر باندونغ ، ولذلك أسباب ، ولكن عقد عام 1955 ، وفي باريس ، المؤتمر الأول للمثقفين والكتّاب السود . هنا أيضاً ارتفع صوت المُمَثّلين المعروفين ولأول مرة بشكل عالمي للمطالبة بحقّ الأفارقة في تقريرهم أمورهم بذاتهم ، بغضّ النظر عن الكيفية التي تمَّ بها ذلك سابقاً على يد المثقفين الغربيين ، أمثال : غريول ، وإيفانز - بريتشارد ، ونادل ، وسواهم .

لذلك لا تعني إزالةُ الاستعمار ، لمؤلفين أمثال جاك بيرك ، تفتُّحَ

الثقافة الغربية على أسس جديدة (نهاية السيطرة السياسية المباشرة) بقدر ما تعني انبثاق أو إعادة انبثاق ثقافات مجتمعات، حكم عليها أثناء الفترة الاستعمارية بالموت، أو كانت قد ماتت فعلاً. إنّ إعادة ظهور وانبثاق هذه التعددية وهذه الخصوصية التي طرحتها التطورية الضيقة الأفق، والتي قضى الاستعمار على جوهرها، هي التي تُمَثِّل جوهر التخلص من الاستعمار: «إنّ الغرب بمحاولته تغيير لغة التاريخ الفاعلة، وبمحاولته سحب كلِّ دلالاتها، أوجد لدى الإنسان الخاضع للاستعمار الحاجة لبناء دلالة صفة ستكون زاده الآن وفي المستقبل. لقد سخّر الاستعمار الطبيعة للنهب، وتدخّل في المجالات كلها - في السياسة، والفن، واللغة - زارعاً إرادة الآخر، ملقياً عليه، بمساعدة الأدب والعلوم الإثنية، ظلالَه. لقد صار العالم بأسره، إذا صحّ القول بمثابة دلالة عن فحوى لها، وهذه قد قدمها العصر بشكل صراع من أجل التحرّر والنهضة أو إعادة الخلق الوطني. وقد اتخذ ذلك قبل أيِّ شيء آخر شكل إشكالية كوكبية»(15).

تعود هذه الإشكالية في قسم كبير منها إلى دعوى «التغريب» وتعميم نمط الإنتاج الرأسمالي (أو الاشتراكي) في «التحديث». وقد أدخلت في الوقت ذاته تمايزاً تقدمياً من خلال تعدّد مراكز التعميم. وبذلك أخذت المسألة مستوى آخر مغايراً لمستوى التناقض الخاطىء بين التثاقف والمحافظة، بين المحافظة على الشكل عينه والتميّز. لقد عبَّرت إزالة الاستعمار عن طريقة جديدة في تصور هذه المفاهيم: فهي تعني إمكانية الاختيار، مهما كانت ضئيلة، بدل أن يكون المرء عرضة لتلقي التناقض. بهذا المعنى لن يعود للتثاقف المعنى نفسه الذي اتخذه أثناء الاستعمار؛ فالتثاقف يعني حينئذ الحركة

داخل سيرورة إعادة السيادة الوطنية.

إنَّ مناهضة الاستعمار الغربية على يد علماء الاجتماع وعلماء الأنتربولوجيا ظلت موقفاً حكمياً من ضمن النظرة الغربية، حتى حين كان يُظَنّ أنّ هذا الحكم هو من ضمن الماضي، كما يفعل أنصار المدرسة النسبية الأميركية. إنّ إزالة الاستعمار تعني المضي إلى ما هو أبعد من ذلك. إنّها ليست موقفاً أيديولوجياً، إنها حدث تاريخي كلّيّ. إنّ الأمر يتعلق بموقف المجتمعات التي تكوّنت وراحت تسعى لاستعادة سيادتها، التي أحالها الغرب إلى شيء غريب، وبمساعدة الأنتربولوجيا. إنّ إزالة الاستعمار لا تكتفي بإدانة المناهضة الغربية: إنّها شيء تبنّته بذاتها من خلال إدانة المركزية الإثنيّة.

إنّ رفض الانتماء إلى ثقافات دونية أو إلى ثقافات مشينة، والتي يُعَبَّرُ عنها من خلال عملية إزالة الاستعمار الجارية، قد قاد الأفارقة إلى المطالبة بأمرين رئيسين يبدوان متناقضين إذا ما نُظِرَ إليهما بشكل مُجَرَّد، وهما متكاملان بالفعل من حيث دلالتهما. إنَّ رفضهم للثقافات السلبية بمواجهة الممارسات والنظرة الغربية قد قادهم أول الأمر لإعلان انتهاء الأنتربولوجيا الغربية كشكل خطاب يحمل على الاغتراب «aliénant»، أو كتعبير عن نمط علاقة غربي بعالم ثالث ينتمي إلى الماضي. وسنرى لاحقاً كيف حاول الأفارقة تتبّع كلية هذا الخطاب من خلال مراحل، ومن خلال تقدُّمٍ له دلالته.

من جهة ثانية، وبقدر ما كانت هذه النظرة، أثناء الفترة الإمبريالية، بل أثناء الفترة المتأخّرة من الثقافة النسبية، تزعم أنها تُرسي سلطتها على التمييز بين ثقافة فاعلة وأخرى منفعلة، كان

العالم الثالث يجهر بالمطالبة بسيادته وبهويته الكاملة مقابل قيم الغرب وأهدافه. وهو، وإن لم يستطع تحقيق هذه الأهداف فعلاً، إلاّ أنه قد طرحها كمقولات لا بدّ منها.

مطلب الأنتربولوجيا الأفريقية

في المرحلة الأولى، لم يتطرق الشكّ إلى الأنتربولوجيا باعتبارها علماً، بل إلى النتائج والتحاليل والأطروحات التي قدّمتها الأنتربولوجيا الغربية. لذلك، اقتصر الشك إذا صحّ القول، على ظهور الأنتربولوجيا الأفريقية بحدود سنة 1930، وهذه لم تذهب إلى حدّ رفض نمط اللغة التي طوّرتها المدرسة الوظيفية.

وتتزامن هذه المدرسة في ظهورها، مع بروز القومية الأفريقية، ولها دلالتان متميِّزتان، ولكنهما مكتملتان: أولاهما إرادة الأفارقة في التأكيد على حقوقهم، وعلى مسؤولياتهم إزاء النظام الاستعماري أثناء فترة ما بين الحربين العالميتين. وهذه تتأكد في الإحساس بضرورة إعادة تقويم الماضي والثقافة، وهي نزعة لا يمكن تشبيهها بالنزعة القومية في أوروبا. وقد أشار إلى ذلك عالم الاجتماع المصري أنور عبدالملك مقترحاً تسميتها «Nationalitarisme». وهكذا بدأنا نشهد بدء صدور مؤلفات أنتربولوجية ينتجها الأفارقة، أو من لهم «إلمام بالثقافة الأفريقية»، لا في أفريقيا وحسب، بل في بلدان أخرى في البلاد العربية، في الهند وفي الصين وفي جنوب أميركا.

ومن جهة أخرى نجد الإصرار على اكتساب عدة نظريات. وهذا الاكتساب ليس تمثّلاً للخطاب الأنتربولوجي، بل تطويراً لمعناه. إنّ نقد التحليلات السابقة لا يتحدّد بالرفض الظاهر لمحتوى بعض

الأطروحات، بل يتناول في الوقت ذاته نمط اللغة التي أدخلتها المدرسة الوظيفية.

وفي الواقع، لقد تسرّب الشكّ أيضاً إلى داخل لغة الأنتربولوجيا الوظيفية. فهي لم تعترف بأيّ رابط بين هذه اللغة وبين الأطروحات التي تحاربها. أي: «المواقف الاستعمارية داخل الأنتربولوجيا الكلاسيكية». من هذه الزاوية لم يتطرّق الشكّ إلى عدم التوازن في موقع كل من المستعمِر والمستعمَر بالنسبة للأنتربولوجيا، بل إنَّ ما تمّ لم يكن سوى إدراك بعض المستعمرين لموقعهم؛ مما أتاح لهم النظر لمواطنيهم «البدائيين» الآخرين بعين أنتربولوجية.

بإمكان الأنتربولوجي الأفريقي الدفاع عن ثقافته، وتبرير قيمها وممارساتها السائدة، في وجه التفسيرات المشوَّهة التي قدّمها الأوروبي، والتي لا تخلو من المصلحة. وهكذا كتب كينياتا عام 1937، زعيم غينيا فيما بعد ـ ولم يكن إلا مناضلاً بسيطاً درس العلوم الاجتماعية في لندن ـ «أولَ دراسة أنتربولوجية عن أفريقيا بقلم أفريقي». وقد أكّد في دراسته الموسّعة لمجتمع «كيكويو»، والتي تناول فيها النظام الاقتصادي والثقافي والسياسي، أنّ السحر ليس مجرد «وَهْم»، وأنَّ الحكم السابق لفترة الاستعمار لم يكن استبدادياً، بل ديمقراطياً، وأنّه قد أسيء فهم النظام العقاري بشكل يتيح للاستعمار ممارسة النهب والتخريب. لكن الأمور لم تتغير، بالرغم من الإشارة إلى مساوىء سوء الفهم هذا، إلا مع التمرّد الذي قامت به «قبائل» الماو ماو.

خلافاً لهذه المطالب بقيم محلية، بإزاء الأطروحات الأنتربولوجية

الفيكتورية وبخصوص « الأوهام » مع الاستعمار ، رفض بعض المثقفين الأفارقة هذه التقاليد ، واتهموها بِـ « البربرية » ؛ لأنها تقدم حجة للمستعمرين . هذا ما نجده لدى الوبيني (Alopini) في كتابه « Les Initiés » (1953) أو لدى أمون دابي (Amon d'Aby) في كتابه الذي تناول فيه العقائد الدينية والتقاليد القضائية لشعب « الأغني » في ساحل العاج ، عام 1960 .

يعتبر مُؤَلَّف الشيخ أنتا ديوب من السنغال أحدَ أهمّ الآثار التي تناولت بالنقد الأيديولوجية الفيكتورية وبشكل أخص التطورية ذات الخطّ الواحد[16]. يستعمل المؤلف مفاهيم الأنتربولوجيا الكلاسيكية الأساسية ، لكنه يقلبها رأساً على عقب ، مظهراً بذلك دلالتها الأيديولوجية ؛ فحيث يتكلم الفيكتوريون عن تفوق التمدّن وما يحمله من سعادة ورغادة عيش ، وحيث يصفون المحيط السابق للاستعمار وكأنه جهنم ، يواجههم الشيخ ديوب بصورة أفريقية السعيدة والقوية .

تقول التطورية بوجود فارق أساسي داخل سيرورة التطور الوحيدة ، بين نظم العائلة في أفريقيا ومثيلاتها في أوروبا القديمة . وقد قبل الشيخ ديوب هذه الأطروحة بل لقد بالغ بقبولها ، ولكن بهدف إعادة تقويمها ، ومن أجل ادعاء أن يكون التمدّن ثمرة التاريخ الوحيدة . قد يكون صحيحاً أن يكون للمجتمع الأوروبي والأفريقي أنظمة قرابة مختلفة ، وهذا ما أثبته أيضاً مورغان وباخ أوفن . ولكن خلافاً لأطروحات هؤلاء الكتّاب ، لم يكن هنالك انتقال من المشاعية البدائية إلى النظام الأمومي ، ومن هذا إلى النظام الأبوي الذي يمثل المرحلة العالمية والأخيرة في التطور . « يمكننا أن نتصوّر ، خلافاً للاعتقاد السائد ، أن الإنسانية بدل أن تنتقل من النظام

الأمومي إلى الأبوي قد انفصلت منذ البداية إلى مهدين جغرافيين منفصلين، آثر الأول منهما النظام الأمومي، والآخر النظام الأبوي، وبذلك انفصل النظامان، وبهما انفصلت أيضاً المجتمعات الإنسانية كافةً ».

لم يكن هنالك « تطوّر » أو « تقدم » من النظام الأمومي إلى الأبوي (بل انفصال إلى شعبتين مختلفتين، بعد المشاعية البدائية)، بل إنّ النظام الأمومي قد أثبت تفوّقه. وقد ترتّب على النظام الأمومي في أفريقيا، كما يقول أنتا ديوب، الميزات التالية: الدولة الفلاحية، الوعي الذي لا يميّز بين الشعوب والبلدان، تحرّر المرأة، العمل الجماعي الاجتماعي، مثال العدالة والسلام. أما في الشمال، حيث سادت في اليونان وفي روما العائلة الأبوية، فلا يجد إلا « الدولة - المدينة، والتعصّب الوطني، وكراهية الأجنبي، والفردية، والعزلة الخلقية والمادية، والقرف من الوجود، ثم العنف والسيطرة ».

وفي الدراسة المقارنة بين النظم السياسية والاجتماعية في أوروبا وأفريقيا، يحاول ديوب البرهنة على أن البنى الاجتماعية الأوروبية القائمة على عدم المساواة هي السبب في التقلّبات الثورية في عصرنا الحاضر. أما النظام الملكي في أفريقيا الذي يستعين دائماً بمستشارين من الطبقات الدنيا، فقد أخذ مصالحهم وهمومهم بعين الاعتبار. وفي نظام كهذا لا معنى ولا وجود للتقلّبات الكبرى التي عرفها الغرب.

هكذا لا تبدو الفوارق مجرّد تباعد بين درجتين من التطوّر، بل انفصالاً منذ البداية. إنّ الفيكتورية تزعم أنه لا يمكن تلافي هذا

الفارق، بل تعتبره تخلفاً أو نقصاً لا بد من ملئه بواسطة الاستعمار، إنه اختلاف في الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن يلغي التَمَثّل، وبذلك تحمل مفهوم الطبيعة الإنسانية وظيفة إمبريالية: «يؤكد علم النفس الكلاسيكي على عالمية الطبيعة الإنسانية. ولتكون هذه ممكنة يجب ألاّ يكون الإنسان مُغْلَقاً على تمظهرات سواه، بل يجب على طبيعته، وعلى وعيه، وعلى ذهنه، تقبل كل ما هو غريب عنه، وذلك بواسطة التربية».

إن ما يطلق عليه ديوب اسم «علم النفس الكلاسيكي» ليس إلا مفهوماً ضيّقاً عن الطبيعة الإنسانية، التي ليست شيئاً آخر سوى المركزية الاثنية. أما الإنسانية، مدار البحث هنا، فلا تعني شيئاً آخر سوى التمثّل. على أية حال، وبالرغم من إمكانية نقض أطروحات الشيخ ديوب، إلا أنه لا شكّ قد لاحظ الرابط بين المفاهيم الأحادية والنفعية التي قال بها التطوّريون، والممارسة الموحَّدة التي قام بها الاستعمار. لذلك جاء نقده للاستعمار نقداً للنظرة الأحادية ما قبل الكلاسيكية. ولذلك أيضاً يعتبر كتابه تاريخياً على جانب من الأهمية، لما له من دلالة على الأيديولوجية المناوئة للاستعمار، وصحيح أيضاً أن محتوى مؤلّفِه سلبي (أو قد حُدِّدَ سلبياً من قبل الأنتربولوجيا الفيكتورية)، خاصة حين يستعمل مفاهيم مثل «الأبوي، والأمومي»، وهي مفاهيم لا معنى لها بالنسبة للأنتربولوجيا المعاصرة ـ التطورية ـ الجديدة. إلا أنّ ديوب باستعماله مفاهيم القرن التاسع عشر، ومحاولته مجادلتها، إنما يهدف إلى إثبات أمر آخر؛ إنه يريد فضح الأوالية التي استعان بها كل من تايلور وباخ أوفن لخلق أفق إمبريالي، وبفضحه لخطابهم يريد فضح الأيديولوجية الإمبريالية بالذات.

أعلن جاك رابمنجارا، من مدغشقر، وكان حينها مثقفاً شابًّا، قبل أن يصبح وزيراً في حكومة الاستقلال، أعلن في المؤتمر العالمي للأدباء والفنانين السود (باريس 1956): «لم يصبح الأسود بربرياً إلاّ في اليوم الذي استفاد فيه الأبيض من حسنات البربرية. إنّ تطوّر الاستعمار في القرن التاسع عشر وتوسّعه إلى ما وراء البحار كان بحاجة إلى حجّة: وبذلك أُوْجِدَتْ رفاهية الحسّ الخرافة وأسطورة الرسالة الحاملة للتمدّن، التي ما زالت إلى الآن بصقة في وجه النفوس النبيلة»[17].

وفي رسالته الترحيبية للمؤتمر الثاني للكتاب والفنانين السود (روما 1965) التي وجّهها الرئيس سيكوتوري، نجد صدىً لهذه الآلية وهذه النفعية، وذلك من خلال مجادلته لمؤلفات ليڤي بريل: «ليس صدفة أن يبدأ الاستعمار الفرنسي في الوقت الذي سادت فيه نظريات «العقلية البدائية» أو العقلية ما قبل المنطقية»[18].

لنذكر على سبيل المثال أيضاً ما قاله الرئيس كوامي نكروما أمام الانتربولوجيين في خطابه الافتتاحي للمؤتمر الأول للأفريقانيين (أكرا 1962): «لقد بلغت الأبحاث الأوروبية عن أفريقيا ذروتها في القرن التاسع عشر. إلا أنّ المؤسف هو أنها فسرت الاكتشافات تفسيراً ذاتياً لا موضوعياً... إن قسماً كبيراً من هذه الكتابات الأوروبية والأميركية كان تبريريًا. لقد كانت محاولة لتسويغ الرقّ والنهب الإجرامي للعمل وللخيرات الأفريقية. لقد كانت هذه الدراسات إذن في أتعس حالاتها من الناحية العلمية. وبعد القضاء على العبودية لم يعد للدراسات الأفريقية أيّ حجة للتذرّع بالدوافع الاقتصادية. ولذلك أُخْطِرَ خبراء الدراسات الأفريقية بأن يُغَيّروا منحاهم واتجاهات كتاباتهم، وشرعوا بكتابة مؤلفات وصفية تناولت

المجتمعات الأفريقية من أجل تبرير الاستعمار باعتباره واجباً حضارياً ، حتى إن أكثر هذه المؤلفات حصافةً إنما تفتقر إلى الموضوعية ، وهذا ما يوضح برأيي الشعبية الهائلة والنجاح الذي لاقته الأنتربولوجيا باعتبارها عنصراً هامًّا في الأبحاث الأفريقية »[19].

النقد الأفريقي الموجَّه
إلى اللغة الأنتربولوجية

قبل أن نتعرّض للنقد الموجَّه إلى الأنتربولوجيا الكلاسيكية ، باعتبارها لغة تقوم على نظرة تحمل على التّشيُّؤ والاغتراب وعلى المركزية الإثنية ، يجدر بنا أن نعيد إلى الأذهان الأسس التي تقوم عليها هذه اللغة.

لقد ألمحنا لهذا الموضوع في فصل سابق حين حاولنا تحديد شروط التحليل الوظيفي. وسنعود لذلك الآن ، ولكن من زاوية مختلفة. فإلى جانب كونها نظرية تؤمن بالتعددية الثقافية ظاهريًّا ، تتميّز الوظيفية غالبا بنزعة إحالية تُشَكِّلُ جزءًا من لغتها الخاصة. وبذلك تتميَّز عن الفيكتورية ؛ فالأنتربولوجي لا يصادف أنظمة اجتماعية وأنظمة الممارسات الأخرى ، بل يصادف أيضاً « ثقافات » ، أي النظرية البدائية لهذه الأنظمة والممارسات. فليس من مجتمع إلا ويقدم لذاته ولغيره الدلالة التي يستقيها من هذه « التقاليد ». كيف عالجت الأنتربولوجيا الكلاسيكية إذن هذه الأنظمة الثقافية؟

لقد رأينا كيف عَلّقَ غريول أهمية كبرى على الأنظمة الكونية البدائية ، وكيف رفض أن يربطها بما لها من وظيفة في العلاقات الاجتماعية. وبرأيه أنَّ التحليل يجب ألاّ يكون على حساب

التفسيرات التي يقدِّمها البدائيون بالذات. ومن هذه المنطلقات، مع بعض التعديلات، انطلقت أيضاً المدرسة الثقافية الأميركية.

إنّ التفسيرات الوظيفية قد ركّزت على علاقة الثقافة (القيم) بالكلية الاجتماعية العينية. والمعنى الحقيقي للثقافة لا يتمثل فيما تؤكده، بل في الطريقة التي تؤكّده، في وظيفة ما تسعى لتأكيده، وفي علاقتها بالبنية الاجتماعية. هكذا يؤكد السحر أنّ فلاناً أو آخر ساحر، وأنّ هذا أو ذلك مسحور. إن معنى مثل هذا الزعم إنما نجده في الطريقة الضمنية التي يؤمن بها تماسك الجماعة، من خلال اعتبارها الساحر شخصاً خارجاً عن المجتمع. كما يتطلب تقديس الأجداد تأكيد تقديسهم واحترامهم، وذلك من خلال تأمين التناسق والاستمرارية للجماعة كما يقول مايرفورتس[20]، بالرغم من القسمة الظاهرة إلى أحياء وأموات.

هذا، وقد توصل أحد الأنتربولوجيين الذين تابعوا التحليلات الوظيفية منذ رادكليف ـ براون إلى النتيجة التالية[21]: إن الأنتربولوجيا قد تخطّت مستوى معنى ممارسات مقبولة بوظيفتها داخل كلية النظام الإجتماعي. وبالطبع لا يمكن التخلي هنا عن الثقافة كليًّا، بل يُمَيَّزُ فيها بين مستويين: الأول غير مهم، ومضمونه مباشر ولا دلالة له، أما الثاني فمضمونه حقيقي وفعلي، ويتميز بوظيفته الاجتماعية الآلية (باختصار، الحفاظ على التوازن وعلى التكيّف الاجتماعي).

والوظيفية، في حقيقة الأمر، قد اقترحت وجود نظرية آلية بخصوص الثقافة (لا الثقافة البدائية وحسب، بل الشعبية أو سواها) وقد أكّد عدد كبير من منظِّري هذه المدرسة على مفهوم

الثقافة الموازي لأداة الممارسات الاجتماعية.

بذلك أصبحت اللغة الرمزية التي تتشكّل منها الثقافة، لغة أداة اجتماعية. حتى حين تنظر الوظيفية إلى الرمزية (السحر ـ الخرافة)، فهي تعتبرها أداة موصلة إلى المنفعة، أو أجوبة على حاجات فردية أو اجتماعية. ومع مالينوفسكي طرحت الوظيفية المحتوى الرمزي، وهو العنصر المعاش من الحضارة، ولم تُبْقِ إلا على معناه الوظيفي الصرف. هنالك إذن مصلحة مسيطرة، بل لا بدّ منها، بالنسبة للمجتمع باعتباره نسق علاقات فعلية بخلاف الثقافة التي تعتبر نسق علاقات معاشة[22].

لذلك لا يستطيع أعضاء المجتمع إدراك المعنى الحقيقي للثقافة، وهذا ما يتاح للاجنبي فقط بفضل الوظيفية «الكلية» التي يمتلكها، والتي لا تنتمي إلى النظام المزمع درسه. ومن المعروف أنَّ أفضل الدراسات عن فرنسا قد وضعها بريطانيون (أو أميركيون وسواهم...). إن فهم الثقافات الغربية، حسب المفهوم الوظيفي، ليس ممكناً إلا بفضل الاختلافات الثقافية وبفضل الموقع الخارجي منها. هنا، في جدل الداخل والخارج، نجد تقويماً موضوعياً للخارج، وهذا ما ينطبق على مالينوفسكي، وعلى تايلور. صحيح أيضاً أنَّ هذا الموقع الخارجي إنما يمثّل، بالنسبة لتايلور نظرة الأوروبي باعتبارها حقيقة التاريخ والمعرفة، فيما هي عند مالينوفسكي ورادكليف ـ براون، وفي أحسن الأحوال، عبارة عن الغيرية المفهومية بشكل عام. هكذا يمكننا أن نتصور وجود تحليل وظيفي للثقافة الإنكليزية لدى أحد أفراد قبيلة الدوغون أو سواها من القبائل، ولكن على أساس الوظيفية التي تتناول الخارج بشكل

عينيّ. وتُعْتَبَرُ ٢ المجادلات التي ساقها الأنتربولوجي« ليتش »(Leach) مع زميل هندي حول ما إذا كان هذا الأخير قادراً فعلاً على تحليل مجتمعه، تُعَتَبَرُ أكثر من إيضاح في هذا الصدد.

هكذا يمكننا التأكيد، بالنسبة للخطاب الأنتربولوجي لكي يكون تاريخيًّا على الأقل، أن إدراكنا لثقافات العالم الثالث، وهو إدراك قام على التفسير **الأداتي** «instrumentale »، إنما هو فهم مستعار وسلبي في قسم منه، وذلك نتيجة نظرية السلبية، ولعدم المسؤولية التي يتحملها البدائي تجاه النظام الاستعماري. لهذه الأسباب يرفض أبناء العالم الثالث، والذين لا تتميّز نظرتهم إلى ثقافتهم بهذا التعالي، تلك النظرية التي تتصوّرها الأنتربولوجيا موضوعية، كما يرفضون شكل خطابها، معتبرين أن لا أهمية له تذكر، فيما يسعون بذاتهم وبهدوء نحو هذه الموضوعية.

ويظهر نقد العالم الثالث للأنتربولوجيا الكلاسيكية، أي لتلك التي تعتقد أنها أحلّت الإثنية المركزية الفيكتورية بالنقد الذاتي الجذري (الثقافة النسبية). إنَّ جذور الإثنية المركزية أعمق وأكثر تعقيداً مما يعتقد الأنتربولوجيون الغربيون. ففي الوقت الذي يعي فيه الباحث والمُنَظِّر في غرفته تلك المشكلة ومدى ما هي عليه من بساطة (فالإثنية المركزية لم تشكّل مشكلة بالنسبة إليه)، فإنّ وعي الأنتربولوجي الكلاسيكي لها (ومن فيهم أيضاً أنصار الثقافة النسبية) قد تناول طبيعة الخطاب الغربي، وموقفه من الثقافات الغربية.

لهذه الأسباب لم يُوَجَّه النقد للحكم الأنتربولوجي أو الغربي بوجه عام بسبب أطروحاته الأساسية، بل بسبب التلوّن الإثني الذي اتّسم

به. أي أنه لم يُنْتَقَدْ لأطروحاته المتناقضة، بل لتعدد وجهات نظره، ولتقسيم العالم إلى مراكز وهو ما عبَّر عنه الاستعمار. كيف يمكن من ثَمَّ إتمام عملية إنهاء استعارة المعرفة؟

بعد مرحلة خجل[23]، بدأت مرحلة الشكّ بالنرجسية الغربية تتخذ أشكالاً أكثر تحديداً[24]. وبعد أن تناول الشكّ مختلف مظاهر الثقافة الغربية، توجَّه النقد إلى العلم الذي كان يُظَنُّ أنه بعيد كل البعد عن موضع التهمة. ألم تكن الأنتربولوجيا الكلاسيكية، في الواقع، النقيض، بل التخطّي للإثنية المركزية التطورية؟ ألم تفضح المفهوم الخطّي الواحد للتاريخ؟ ومع ذلك فقد هاجمت الأنتربولوجيا الكلاسيكية، بعد عام 1930، مثقفي العالم الثالث خاصة، لاعتبارهم التثاقف جزءًا من الحقيقة الاستعمارية.

وبما أنّها لم ترَ في الاستعمار أكثر من عملية التثاقف، أي أنها لم ترَ التغيّر الاجتماعي، ولا التحديث، اتهمت الأنتربولوجيا الكلاسيكية بالتواطؤ مع الاستعمار وتبريره، ولأنها أيضاً تحاشت ـ بإرادة منها أو رغماً عنها، بوعي أو دون وعي ـ المظاهر السياسية للحقيقة الاستعمارية، هذا إلى جانب السيطرة والمظهر الذي تمثّلت به من أجل «التحديد»، وهو النهب دون أدنى ريب.

لا أحد يشكّ، وقد أشار مالينوفسكي أيضاً إلى ذلك، بالمظهر «الانتقائي» الذي يتخذه التثاقف، ولكن لا وجود لسيرورة آلية لتكيّف متبادل بين ثقافة البدائيين والثقافة الغربية.

وفي الواقع يختار المستعمر والمستوطن العناصر كلها التي تؤمن سيطرته. وهو يقوم بذلك لاعتقاده أنّ التحديث إنما يُبنى على السيطرة وعلى الرغبة في تأييد هذه السيطرة. وليس مصادفَةً أن يركّز

إيميه سيزار (Aimé Césaire) على عدم المساواة الاستعمارية، وعلى المظهر الخيالي والسحري الذي يمتاز به التثاقف. ومن المنطلق نفسه أيضاً انطلق فرانز فانون الذي دافع بحدة عن مفهوم العالم الثالث بوجه أوروبا. فجزر الأنتيل، موطن الاثنين معاً، قد دخلها الاستعمار منذ قرون ثلاثة، ومنذ عشرات السنين يتبجّح بتحقيق مبدأ التماثل، ومع ذلك فالحقيقة تناقض المثال على الدوام، فما زال لقيم السكان الأصليين وممارساتهم قوة القانون.

لقد وجّه سيزار في كتابه «Discours sur le colonialisme » (1956)) أعنف نقد للاستعمار، مقدِّماً معارضةً منهجية للمدنية « البارا أوروبية » (Para-européennes) حيث نجد تعرية للتثاقف من مظهره الايجابي الخيّر، وفضحاً كاملاً له، لرفضه أن يعطي الآخر أو أن يقبله: «إني أعتقد أنه لا يحق لأوروبا المستعمرة أن تبرِّر لاحقاً العملَ الاستعماري، بحجة تحقيق تقدّم مادي واضح في بعض المجالات أثناء النظام الاستعماري... كما أعتقد أنّ أوْرَبَة الأقاليم غير الأوروبية كان يمكن لها أن تتمّ بشكل مختلف عما تمّت عليه تحت جزمات أوروبا، وأنّ هذه الحركة كانت في طريقها، وقد أبطأتها أو أخلّت بها السيطرة الأوروبية. والدليل على ذلك نجده في ما نشهده حالياً من إلحاح الشعوب البدائية على فتح المدارس، وهذا ما ترفضه أوروبا. والأفريقي يطالب الآن بالطرق والموانىء، وأوروبا المستعمِرة **تتردّد**. فالمستعمَر (بالفتح) هو الذي يريد السير إلى الأمام والمستعمِر (بالكسر) هو الذي يريد جره إلى الوراء...».

يستند سيزار في مناهضته للاستعمار، خلافاً لما هي الحال في الأنتربولوجيا الثقافية التي تحاول رفض التبعية للغرب، إلى القناعة

بأن الاستقلال والسيطرة في ظلّ الاستعمار لا يعتبران إطلاقاً جزءاً من عملية الانتقال من نمط الإنتاج ما قبل الرأسمالي (الذي يعبر عنه بقوله : «Para-européens») إلى النمط الرأسمالي ، محاولاً بذلك ـ وإن لاحقاً ـ تبرير الطروحات الاتيوبية التي قال بها الفيزيوقراطي لامرسير دي لاريفيير (Le Mercier de la Rivière) في بداية مرحلة الاستعمار الامبريالي ، والتي تعتقد بإمكانية نشر التنوير على أساس التبادل المتساوي والعدالة (راجع الملحق في نهاية هذا الفصل).

ومع ذلك ، لا يجب الخلط بين إمكانية هذا « التمدين » الذي لم يحدث إطلاقاً ، والاستعمار الليبرالي والمتنوّر الذي ظهر في بداية القرن العشرين ، وبمساندة العلوم الإنسانية : « لا وجود لاستعمار سيّىء يقضي على الثقافة الأصيلة ، ويسهر على الصحة الخلقية للمستعمرين » ، أو الاستعمار المتنوّر الذي يقوم على الدراسات الاثنية ، ويحاول أن يكيّف عناصر المستعمِرين الثقافية مع جسم المدنيات البدائية ، دون أن يلحق الضرر « بصحتهم الخلقية » من جهة أخرى.[25]

أما إذا كانت إمكانية التبادل الثقافي ، أي التبادل المتساوي في إطار الاستعمار الامبريالي ، غير واردة ؛ فمعنى ذلك أن الوقت لم يحن لذلك بعد ، أو أنه سيحين مستقبلاً . ذلك أنّ ما نسميه تثاقفاً ليس في الواقع إلا موقفاً سلبياً ، إنّه تغريب ، إنه قضاء على الثقافة وعلى إمكانية التبادل ، كما يقول لامين دياكات[26] .

وفي الواقع ، يفترض مفهوم التثاقف كما نشهده لدى الأنتربولوجيين وضوحَ النزعة المحسَّنة ، والإيجابية التي يقوم عليها

عدم التناسق والسيطرة الاستعمارية. وبذلك يتمّ تجاهل العنف، كما يتمّ تبريره، بحجة نقل الحداثة والتمدّن. ولم يخطر ببال الذين استعملوه إمكانية رفضه، لا بحجة المحافظة، بل لما ينطوي عليه من إمكانيات هدّامة ومن نزعة عرقية.

ولكننا إذا حاولنا أن نفهم معنى الاستعمار، ومعنى محاربة الاستعمار، بكل ما لهما من تحديد، فعلينا الرجوع إلى أحد رجالات العالم الثالث، وبالتحديد إلى فرانز فانون[27]. لم يحاول فانون اختصار إزالة الاستعمار بمجرد تحويل القيادة من البورجوازية الإمبريالية إلى بورجوازية وطنية، بل لقد عالج الموضوع بجدية أكبر. إن إزالة الاستعمار تعني ببساطة إحلال «نوعية من الناس» مكان نوعية أخرى. هنالك إزالة استعمار فعلية، كما أنّ هنالك إزالة خاطئة. والإزالة الحقّة عبارة عن مشروع كلي، يستند إلى الحقيقة التاريخية المعاصرة. ولا يمكن تحويلها إلى شكل تَمَظْهُرِها الخارجي والسطحي.

قبل أيّ شيء آخر، لا يجوز ردّ الاستعمار إلى مظهره الاقتصادي، إلى مظهر «الانتقال من مجتمعٍ ما قبل رأسمالي إلى مجتمع رأسمالي» يدخل في فلك التمدّن والحداثة. «ذلك أن البنية الاقتصادية التحتية في المستعمرات هي بنية فوقية في الوقت ذاته. والسبب نتيجة: فالفرد هنالك غني لأنه أبيض، وهو أبيض لأنه غني. لذلك يجب الابتعاد ولو قليلاً عن التحليلات الماركسية حين تطرح المسألة الاستعمارية على بساط البحث. هذا لا ينطبق بالطبع على التحليل الذي أعطاه ماركس عن المجتمعات ما قبل الرأسمالية».

إنَّ جوهر الاستعمار هو «العنف في حالته الطبيعية»، وإزالة الاستعمار تعني النفي الفعلي لهذه الواقعة. نتيجة لهذاالعنف الذي يرفض السيطرة، لا يمكن اعتبار إزالة الاستعمار مجرد إعادة امتلاك للسلطة السياسية والثروات الاقتصادية. على العالم الثالث أن يعيد بدء تاريخ الإنسان من حيث أهمله الأوروبي. والنتائج كلها التي توصل إليها فانون في «معذبو الأرض» عبارة عن نشيد عنيف يشابه في أجزاء منه ما كتبه سيزار حول الاستعمار. لقد قام الاستعمار الأوروبي على مفهوم تاريخي نرجسي ضيق. «لقد انتهت اللعبة الأوروبية، ويجب البحث عن أمر آخر».

بعد ذلك، يبدو تحديد الدور المستقبلي للأنتربولوجيا في غير محله. ولكن ألا يعكس ذلك الموقفَ المتبادل بين أوروبا والعالم الثالث بشكل نموذجي؛ مما يوجب إعادة بحثه من جديد؟

بل لقد قيل في الغرب بالذات إنّ التقدم الذي تمّ أثناء فترة الاستعمار إنما كان مربوطاً بنزعات إثنية مركزية: «إذا كان التقدم من وجهة النظر الاستعمارية مختلفاً من حيث اهتمامه بالنواحي التي تهمّ السكان الأصليين، فهو مع ذلك مرتبط بالإثنية المركزية، من حيث ارتباطه دونما انقطاع بنمط الأفكار الغربية»[28].

وإذا كانت الأنتربولوجيا التطبيقية قد شاركت في سذاجة الاستعمار المتنوِّر، فإن سذاجة أنصار التقدم ومناهضي الاستعمار الغربيين أشد وأدهى، من حيث زعمهم كشف الحجاب عن الممارسات الغربية، وتعاميهم عن المشاركة في الخطاب الغربي. وهذا ينطبق أيضاً على مدرسة الثقافة النسبية الأميركية: «إنّ وظيفةَ الفهم التي ترتبط بمفهوم الشخصية القاعدة هي رفض تمييز

ثقافة معينة من بين مئات الثقافات الأخرى. ومن المعلوم أيضاً أن الثقافيين الأميركيين، وبحسن نيَّة، قدّموا لحكوماتهم كل الأحكام الضرورية التي أدت إلى ضرب القوى الاستعمارية في العالم القديم، والتي عادت في الوقت ذاته بالربح على واضعيها. وقد زعم ميشال فوكو بدوره أنّ الموقف الاستعماري ليس بالضرورة مؤاتياً للأنتربولوجيا، وأن هذا العلم لم يأخذ كل أبعاده العميقة إلا بالسيطرة التاريخية - الواقعية أبداً - للفكر الأوروبي، وللعلاقة التي تواجهه مع الثقافات الأخرى، ومع ذاته أيضاً. بحيث يبدو وجود إثنولوجيا كلاسيكية ساهمت بإذابة الاستعمار الغربي، إثنولوجيا تنتمي إلى العقلية الغربية، وكأنه جزء من أغراض نسيان ساذج، تخيل الأميركيون بموجبه وجود إثنية مركزية ثقافية وهمية مناوئة للاستعمار[29].

لقد ربط الأنتربولوجيون الكبار الاستقلال الفكري بالجدّة الثقافية وبالقيم الإنسانية الكبرى. لم يكونوا موضع مساومة، إلا أنَّ ممارستهم ولغتهم إنما تعكسان الموقف الأوروبي إزاء العالم الثالث في لحظة تاريخية معينة. والواقع أن محاولة الوصول إلى مواقف علمية موضوعية قد جاءت معاصرة للعنف وللعرقية؛ مما أثار لدى أبناء العالم الثالث ردود فعل متباينة. إذ أدانوا من جهة هذه النظرة وهذه الموضوعية لغلبة الإثنية المركزية فيها، وحاولوا تطوير علم جديد متحرّر من هذه الفرضيات. ثم إنّهم لاحظوا أيضاً أنّ التباعد الموضوعي هو بمثابة أداة علمية ضرورية لا بدّ منها في هذا العلم. ماذا حل بهذه النظرة، إن لم تكن أيديولوجية، بل موضوعية، بمعنى أنه لا بد منها في كل تحليل علمي؟

«لقد أدرك الأنتربولوجي الأفريقي حَرَجَ زملائه الغربيين، في

محاولته درس مجتمعه الخاص، لقد وصل إلى سمعه أن نتائج أبحاثه، وفي أحسن الحالات، لم تكن إلا التسويغ لمواقف طبقته أو جماعته، وأن هذه لم تبلغ إطلاقاً مستوى الدراسة العلمية الموضوعية. وهذا هو الوجه الآخر من نظرية الاغتراب التي أشرنا إليها آنفاً »، كما يقول الأنتربولوجي الأفريقي «Agblemagnon»[30]، الذي تابع قائلاً، مؤيّداً إلى حدٍّ ما منطلقات التحليل الوظيفي الكلاسيكي: «يجب الاعتراف بالصعوبات التي تواجه المرء في دراسته مجتمعه الخاص، وهي صعوبات عامة، لا خاصة بالمجتمع الأفريقي وحسب، هنالك كل تلك المقاومة الاجتماعية، ثم هنالك التأثير الذي يُواجَه به عالم الاجتماع، تأثير ثقافته ونشأته العلمية الغربية. ثم هنالك الصعوبات المنهجية: طريقة تأمين التواصل بين البنى التقليدية، وطريقة التمييز بين ما هو قديم وما هو جديد، والعلاقة التي تجمع بين هذين النظامين من الأحداث. كما أنَّ لمعدَّل الحتمية التاريخية تأثيره على وعيه. ثم إن على عالم الاجتماع الأفريقي أخيراً أن يطور هدف علم الاجتماع من جهة، وأن يقوم بتقويم مفهومي منهجي منطقي من جهة أخرى ».

كيف يمكن تحقيق صلة ما بين متابعة الهدف الأنتربولوجي ورفض الأنتربولوجيا الكلاسيكية؟ إنّ إدانة هذه الأخيرة يجب ألاّ توصل إلى التعتيم، إلى رفض المعرفة كمعرفة. بل يجب «إعادة توزيع العلم بشكل عالمي» من جهة، وإيجاد مفهوم جديد للعلوم الاجتماعية من جهة أخرى.

إنّ إرادة الأفارقة مزاولة الأبحاث الأنتربولوجية بذاتهم، إضافة إلى رفضهم الأنتربولوجيا الكلاسيكية، قد قادتهم لوضع تصور

جديد، لا تبدو فيه ثقافات العالم الثالث من وجهة نظر موحّدة، بل في دلالتها لذاتها وبذاتها.

ثم إنّ هنالك، مكان النظرة «الفلكية» المتباعدة (ليفي شتراوس) القيمة الناتجة عن التعايش المستمر، والانتماء التاريخي للموضوع المزمع درسه: «فالأفارقة بالذات الذين ولدوا وكبروا في أفريقيا هم الذين يعرفون أكثر من أي فرد آخر أفريقيا الأمس واليوم، وهم الذي يدركون بعمق أمانيَ شعوبهم وتطلعاتها. لذلك تستطيع الأبحاث الأفريقية التي يقوم بها الأفارقة الوصول بسهولة إلى الحقائق وإلى النتائج العلمية الصحيحة»[31].

إن طريقة بحث كهذا، ليست الطريقة التجريبية للسلوك «وللعلاقات الاجتماعية»، كما لو كانت شبكة تجريبية، بل إعادة تقويم لما هو معاش وللقيم العميقة، أي دراسة الثقافة الوطنية كما تبدو بالنسبة لمن يبنيها ويعيشها، إنها فهم حدسي لمعنى النظام من قبل أبناء هذا النظام. إنه الموقف المعاش الذي وضعه الوظيفيون خارج حقل الأنتربولوجيا على حساب السلوك الفعلي.

ومن الواضح أيضاً أن يكون تطور المحاولات الجديدة ثمرة للتجريب ونتيجة لسيرورة «التجربة والخطأ». ولكنه لا يجوز إطلاقاً إساءة تقدير المحاولات والانتقادات التي يقوم بها العالم الثالث من أجل إدراك ذاته. كذلك يجب أن ندرك معنى بعض المفاهيم، كالزنوجة، التي عارض بها سنجور وسيزار الثقافة الغربية. في موقعها التاريخي، كما فعل سارتر في «Orphée Noir» (1948)، حتى لو أدى الجدل حول هذا المفهوم، كما هي الحال في أفريقيا الآن، إلى تغيير معناه الأصلي.

منذ انتهاء الإمبريالية السياسية أصبحت المواقف أكثر حدة وأكثر تعقيداً، كما بدا ذلك خلال المهرجان الثقافي المنعقد في داكار عام 1967، وذلك المنعقد في الجزائر عام 1969. إنّ رفض الأنتربولوجيا الغربية قد تمّ بإدارة رجالات العالم الثالث لكيلا يُتَجاهل إرثهم الخاص، من خلال تجاهلهم طرح الإشكاليات السابقة. كذلك، يهتم الغرب حالياً بفهم المعنى الذي اتخذته الثقافة لنفسها على مرّ العصور، لا التصرف إزاءها بشكل منفرد. ومن المعلوم أن نظرة كهذه لم تشمل أول الأمر «التجمعات» العالمية الكبرى (الإسلام، الهند، الصين، أميركا الجنوبية)، ولكنها مع ذلك قد أثّرت على وجهات نظر الغرب من العالم.

إلى هذه النظرة الجديدة مما هو معاش تنتمي الدراسات التي وضعها غريول وحواره مع «الحكيم» أغوتملي (Ogotemeli) من قبائل «الدوغون» حول المجموعات الفلاحية (إن نسبة الفلاحين في العالم الثالث هي 80%) كذلك دراسة أوسكار لويس حول المجموعات الحضرية الهامشية «The Children of Sanchez». صحيح أنَّ الفلاح الصيني (راجع تقرير جان ميردال عن قرية صينية) أو البروليتاري المعدم من مكسيكو لا يدركان كليَّةً النظام الذي يحيون فيه، إلا أنّ خطابهم يحوي دون شكّ حقيقة هذا النظام. لا يعني ذلك العودة إلى موقف ما قبل علمي أو ما قبل دركهايمي مما هو اجتماعي، بل الاعتراف بأن معنى ما هو اجتماعي وتاريخي لا يمكن تمريره إلا من خلال الأفراد والجماعات «الجماهير» المزمع، بل الواجب دراستها، ومن خلال الكون، الإنسان الكبير الحي، ومن خلال الحقيقة الكلية للمجتمع وللثقافة.

إزالة الاستعمار والأنتربولوجيا المعاصرة

يقبل الأنتربولوجيّون إلى حدٍّ ما الحكم القاسي الذي أطلقه العالم الثالث، على علمهم أثناء الفترة الاستعمارية، وبعد التشكيك الذي أطلقه العالم الثالث بحق الأنتربولوجيا الكلاسيكية بتنا نرى اليوم نقداً لهذه الأنتربولوجيا حق من أبنائها ومستخدِميها، وهو نقد لا يكتفي بتوجيه اللوم أو الشعور بالذنب للدور السلبي الذي ساهم فيه الاستعمار بتطوير الأنتربولوجيا، بل لقد تناول التقويم دور الاستعمار في خلقه خطاباً إن لم يكن «علمياً»، فهو مُمَيَّز على الأقل؛ وهذا ما سنتناوله الآن.

صحيح أنّ الاستعمار لم يحول الأنتربولوجيا إلى أيديولوجية بسيطة، ولكن أليست الأنتربولوجيا أكثر قبولاً للأيديولوجية من التحليلات الاستعمارية الأخرى كلها (التاريخ، النصوص السياسية الاستعمارية، الصحافة... إلخ). وقد قيل، لو كانت هنالك أيديولوجية استعمارية واحدة، فهي قابلة للانقسام إلى غير خطاب، بحيث لا يمكن المقارنة بينها. من ذلك: الخطاب الأنتربولوجي الذي يمكن توقيعه تبعاً للمستوى الذي نتطرّق منه إليه، وكذلك تبعاً للزمن. إن حشر الأنتربولوجيا في الأيديولوجية الفيكتورية ليست الشيء نفسه كالتباعد (الوهمي ربما) الذي اتخذته لنفسها بعد «ثورة» مالينوفسكي أو رادكليف ـ براون.

ما نريد قوله، إنّه لا يمكن إنكار وجود خطاب أنتربولوجي موحَّد، برغم الاختلافات التاريخية، له مظهر المادة العلمية الموضوعية، وله حقيقة إمكانية فهم المجتمع بشكل موضوعي مستقل عن الاستعمار الذي يحوّل الإنسان والجماعة إلى مجرد أشياء. ألا

تلتقي هذه النظرة الأنتربولوجية، نظرة « فَلَكِيٍّ العلوم الاجتماعية » (ليفي شتراوس) التي تنظر للإنسان نظرتها إلى شيء سلبي، إلى كائن بعيد لا يُرَى في الأحداث الاجتماعية أكثر من أشياء، ألا تلتقي مع النظرة الاستعمارية؟ إذا صحّ ذلك، فإن التموضع العلمي (Objectivation) لا يمكن فصله عن التموضع بالعنف وبالنهب. وبذلك نفهم هذا المزج الزئبقي الذي يقوم به العالم الثالث. يريد العالم الثالث أن يعترف به، ولا يعتقد أنه سيبلغ ذلك بخطاب، مهما كان محتواه فهو يصرّ على عدم التناسق واللامساواة في البُنى بين مجتمع فاعل وآخر منفعل.

لا يمكن فصل إعادة تقويم الأنتربولوجيا عن إعادة تقويم موقع الغرب في التاريخ وفي الكون. وهذا تقويم لا يتمّ ولن يتمّ إلا بإنهاء الاستعمار. وقد أدرك أكثرهم ذلك، بمن فيهم علماء الأنتربولوجيا بالذات. فهم إذا لم يتنبّأوا بمرحلة انتهاء الاستعمار، فسيعون دون شك، وإن يكن لاحقاً، مَوْقعَ عِلْمِهِم من الاستعمار، والتغييرات التي يفرضها إنهاء الاستعمار على تركيبة علمهم.

لقد حاول العلماء الفرنسيون، ربما أكثر من زملائهم الإنكليز، تحديد موقع علمهم في المجال التاريخي الذي حدَّده الاستعمار. والسبب هو التالي: لم يقم في فرنسا أنتربولوجيا تطبيقية مدمجة بالإدارة الاستعمارية، تدَّعي لنفسها خلق « ذهنية تقنية » وسط الاستعمار، قادرة بالتالي على إدراكه باعتباره نسقاً. بذلك حافظ الفرنسيون على نوع من الاستقلالية وحرية الحركة إزاء هذا النظام، كما حاولوا في الخمسينات القيام بنقد ما لغرض علمهم ولشكل خطابه.

لقد مر معنا كيف اعتبر أنتربولوجيو الثلاثينات الاستعمار احتكاكاً ثقافياً، أو معايشة آلية لثقافتين، ثم اعتبروه تغيّراً اجتماعياً، أو سيرورة آلية من سيرورات التصنيع والتربية... إلخ. أما طبيعة هذا التغيير الخارجية، ومدى العنف والنهب الذي يمارسه، فأمور لم تُدْرَك (وهذا تحصيل لحاصل)، أو أنها اعتُبِرَتْ دون أهمية (لقد كانت طبيعية، بل ضرورية بالنسبة للفيكتوريين. بعد الحرب، وبعد ظهور حركات التحرّر الوطنية اعتبرت الأنتربولوجيا الدوافع الخلقية التي تكلم عنها الفيكتوريون دوافع أساسية: التعليم، التحضير، حمل الرجل الأبيض)؛ إنها السيطرة.

اعتبر الاستعمار في الثلاثينات، وخلال مرحلة السلم الاستعماري، إعادةً أو تحريكاً للتصنيع الأوروبي أثناء القرن التاسع عشر، وهذا تقويم يمكن قبوله، وإن ظاهريًّا. ولكن لا يمكننا تجاهل ضغط البعد الأيديولوجي والتاريخي للاستعمار، والذي نستدل عليه من الثورات لا الاجتماعية وحسب، بل الوطنية أيضاً، والتي لم تكن موجهة إلى البورجوازية الوطنية بقدر ما كانت موجهة إلى بورجوازية المركز، بعبارة أخرى إلى المركز باعتباره كليَّةً، إنها ضد تقسيم العالم إلى مركز وإلى أطراف.

خلافاً لما تعتقده الوظيفية، لا يمكن إدراك الاستعمار باعتباره حقيقة تجريبية أو سيرورة فعلية. وخلافاً أيضاً لما يعتقده الفيكتوريون، لا يمكن رد الاستعمار إلى مجرد أبعاده الخلقية.

إنّ التناقض الأساسي كان دائماً (وما زال أيضاً) في زَعْمِ الاستعمار، إنّه يُعَلِّم، فيما هو بالفعل يلجم التعليم. يزعم نقل،

التصنيع ، فيما هو يقوم فِعلياً باستيراد أو بتصدير المواد الأولية . زعم تحقيق تماثلٍ ، فيما مارس سياسة إقامة مؤسسة عِرْقِيَّة أو مؤسسات تمارس الاضطهاد (إما بقانون : سياسة التمييز العنصري ، أو بفعل الممارسة اليومية) .

لقد سبق لمالينوفسكي أن أشار إلى هذه الأمور ، دون أن يوليها أهمية زائدة . لم يكن هنالك أخذ وعطاء ، بل اختيار في « الصدَقَة » التي تُنعم بها أوروبا على المجتمع الأفريقي ، ولا تماثل بل «Color bar » : « هنالك عطاء وأخذ ثقافي ، حيث يتم العطاء بشكل جد انتقائي ؛ مما يشكل إشكالية أخرى تختلف كلياً عن الموقف الذي يتوجّب فيه على الأفريقي أن يختار من ثقافتنا ما يناسبه » (Dynamics of Culture Change) . إلى جانب ذلك ، هنالك أشياء لا يسمح بها إطلاقاً : «أدوات السلطة الطبيعية » (أسلحة ، تقنية) ، «أدوات السلطة السياسية » ، اقتسام الثروات الاقتصادية ، المساواة الدينية والمدرسية . . . إلخ .

وقد أشار هرسكوفيتز في كتابه الأخير[32] إلى حقيقة السيطرة التي لا يمكن تخطّيها في التثاقف الاستعماري . لقد اعترف بتجاهل الأنتربولوجيين في الثلاثينات : «إنَّ كل عنصر من هذا المركب الكلي : تربية ، فنّ ، دين ، موسيقى ، لغة ، سلم القيم المقبولة ، إنما كان متأثراً بالفعل بما تفرضه السيطرة الغربية » . وفي اعتقاده أيضاً أنّ الاستعمار كان سيرورة تكيّف آلي تناسب ظرفاً تاريخياً معيناً ، تمّ فيه تجاهل العامل الإنساني ، ولم ينظر فيه إلى أفريقيا ، إلا من حيث وظيفتها بالنسبة لأوروبا : «إنّ الإصرار على التغيّر كان مشروطاً بجملة أفكار مُسَلّمٍ بها تسود في أفريقيا أكثر مما هي في

أوروبا ، وتعتبر أن مستقبل التطور في أفريقيا إنما يرتبط بتحوّل العلم والتقنية ، في هذه القارة ، المحمولين من الخارج ، والمستندين إلى خبرة خارجية ، وإن إلى وقت محدود . لقد أدّت هذه الأفكار إلى نوع من الضياع بالنسبة للأفريقي ، وتركزت الأبحاث على المؤسسات لا على الرجال ، وعلى التغيّر الاجتماعي ، دون الأخذ بعين الاعتبار طريقة العمل ، أو طريقة التقويم ، حاضراً او ماضياً ، وكلها عناصر تساعد على الاستمرارية الثقافية » .

كل هذه التضمينات وعدم الكفاية الأيديولوجية التي تتضمنها مفاهيم التغيّر الكلاسيكية والاحتكاك أو سواها ، قد دفعت « بالندييه » (G. Balandier) للتكلم عن « الموقف الاستعماري »[33] . وهذه فكرة تفترض اعتبار الاستعمار كلاًّ لا جملة سيرورات يمكن دراستها كل واحدة على حدة . كما تتضمّن اعتبار أن التغييرات التي حدثت أثناء الفترة الاستعمارية تغيرات تختلف عما يحدث في موقف آخر ، وأنَّ التغيرات الخارجية أي الاستعمارية تختلف بدورها أيضاً عن التغيرات الداخلية أو التي تحدث عن أخذ وعطاء حقيقيين .

لا يمكننا اعتبار العنصر الأوروبي أثناء الموقف الاستعماري عنصراً مؤلفاً للكلية يمكن أن ينتج عنه مزج ثقافي ، كما اعتبره مالينوفسكي . ثمة هوة خلقية وثقافية تفصل المجتمع المستعمِر (البيض مع ثقافتهم وممارستهم) عن المجتمع المستعمَر (بالفتح) . ولا يمكن التحدث هنا عن مزج أوروبي ـ أفريقي كما يعتقد مالينوفسكي ، بل عن الموقع المتعالي لممارسات مسيطرة وممارسات خاضعة .

فمفهوم التغيّر الثقافي أو الاجتماعي مفهوم غير مستقيم ، حين

يحاول سبر الحقيقة الاستعمارية بردّها، أو بإذابتها في أنماط التغيّرات التاريخية الأخرى. لقد أوضح ميشال ليريس[34] صعوبة فهمه وما ينطوي عليه من دلالة مزدوجة. صحيح أنّ التغيّر الثقافي تغيير عالمي، وهو حقيقة لا يمكن تخطّيها؛ علماً أنّه «لا مجتمع دون تاريخ»، ثم إنه لا يمكن ردّ التثاقف بالمعنى العام للكلمة إلى التثاقف الاستعماري، والتغيّر صِنْوُ الثقافة، إنّ للتغيير الاستعماري ميزة خاصة. ثم، ألا يعني التشديد على ضرورة التغيير بتبرير الاستعمار الذي غالباً ما يوضع بصورة التغيّر بمقابل «الجمود»، جمودَ مجتمعات العالم الثالث؟ لا، لأن أساس التغيّر الاستعماري هو السيطرة. يجب عدم الخلط بين تغيّر فُرِضَ من الخارج، وتغير هو بحدّ ذاته وسيلة لغاية: السيادة الثقافية. صحيح أنه ليس لإرادة الحفاظ على الجزئيات الثقافية في مجتمع خاضع للاستعمار أية دلالة، (وهذا ليس أكيداً)، لا لأن السياسة الاستعمارية هي سياسة «محافظة»، بل لأن التغيير يجب أن يكون من الداخل، يجب أن يكون ثمرة السيادة. ولهذا يظل التناقض قائماً بين ما يزعم المستعمرون فعله وما يقومون به في الواقع. وبدل أن يدفعوا عجلة التغير فهم يعرفون كيفية إيقافها لمصلحتهم حين تتعارض مع سيطرتهم: «إنّ في وصف الثقافة، بطريقة من الطرق، على أنها جوهر يحتاج للتطوير، شيئاً من تبرير الاستعمار: ضرورة تربية الشعوب المتأخّرة، وهذا لمصلحتهم، كما هو لمصلحة كل الناس، وهذا بدوره من جملة ما يقدم من حجج... وحين يصبح المجتمع المستعمر سيد نفسه، أي حين يهضم التغيير، لا أن يتقبله قسراً، حينها تتطور قيمته من أساسها؛ ذلك أنّ التعليم أو السيطرة التقنية على الطبيعة لا تعود غاية في ذاتها. إن التغيير ليس إلا

وسيلة تسمح لهذه المجتمعات أن تمسك زمام تاريخها بيدها.

الأنتربولوجيا خلال الموقف الاستعماري

تلك هي لغة الأنتربولوجيا التي تتخيل التباعد عن الاستعمار أيديولوجية وممارسة؛ فالأنتربولوجيا هي، من الآن فصاعداً «أمام الاستعمار»، إنها ستسحب نفسها من النظام الاستعماري كيما تعتبره من الخارج. لكن هذا لم يحدث إلا ببطء وحين يشارف الاستعمار على نهايته. وبالرغم من مواقف بعضهم الواضحة والجريئة، ظلت الأنتربولوجيا ولمدة طويلة أسيرة الممارسات الاستعمارية، ولم يكن تباعدها عن الاستعمار أكثر من وهم، بل إنَّ الخطاب الأنتربولوجي قد ذاب كليًّا في الظاهرة الاستعمارية. والآن يعترف الأنتربولوجيون أن موضوع علمهم (المجتمعات البدائية) أو على الأقل الطريقة التي يتعرضون بها لهذا الموضوع (في المجتمعات المستعمرة) إنما هو مشتق من الإمبريالية ومن طريقة أحكامها. إنَّ ما يجمع بين المجتمعات على اختلاف علاقاتها التاريخية ومميزاتها، إنما هو الموقف الاستعماري أولاً، وكونها قد دُرِسَت بواسطة علم لا يتماهى مع التاريخ (الذي كان يعتبر من أرقى العلوم)، ولا مع الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الذي يحلل ظواهر لا يمكن إدراجها، بالنسبة لريكاردو (1820)، ولا لمارشال (1890)[35]، ولا مع عدم انتظام الأحداث البدائية ولا عقلانيتها.

هكذا يمكننا فهم الحاجة التي دفعت بالأنتربولوجيا الاجتماعية الكلاسيكية أولاً، ثم بالأنتربولوجيا السياسية والاقتصادية في أيامنا، كي توسّع مفهومها للعالم، ذلك المفهوم الذي جعل منه تقسيم العمل الذهني في الغرب مفهوماً ضيّقاً. إن تحليلات مالينوفسكي

ومارس لطبيعة الأنظمة الاقتصادية البدائية (كولا ، بوتلاتش - الأسواق ما قبل الصناعية) وإظهار نوع من النظام السياسي في مجتمعات لا دولة فيها ، يجب حسابها على عِلْمٍ ، وإن كان في خدمة العلوم الأخرى ، فهو قد ساعد في زعزعة الإثنية المركزية الغربية. صحيح أن ذلك قد تمّ على قواعد وبحدود أوجدها الاستعمار بدوره ، ولكن ثقتنا بالتاريخ كفيلة بتحديد دوره وموقفه الماضي. لذا يجدر بنا أن نسوق بعض الأبحاث ، وأن نشير إلى بعض الموضوعات المعاصرة.

علينا أن نشير إلى أهمية البنيوية الأنتربولوجية (بغض النظر عن قيمتها العلمية). ومن المؤكد أن الكلمة النهائية لم تُقَلْ بحقّها بعد ، ولكن دورها الأيديولوجي المعاصر قد بات مُعْتَرَفاً به من جهات مختلفة ومتباينة ؛ فقد ساهم كلود ليفي ستراوس في المقارنة بين إقامة حدود موضوعية بواسطة العنف ، وإقامتها بواسطة النظرية الأنتربولوجية. ولكن دوره لا ينحصر بهذه الإشكالية دون غيرها. وقد امتدح جاك بيرك في شتراوس ذلك الأنتربولوجي في عالم يفكّ ارتباطه بالاستعمار[36] ، بمعنى أنّه شَكّلَ مفهومنا لما هو عقلي ومنطقي بإحالته لما هو أكثر عمقاً ، بحيث يشمل أفكارنا عن البدائيين أيضاً ، وبجعله مفهومنا للتاريخ ذلك المفهوم الذي يجمع كل الثقافات ، مفهوماً من ضمن المفاهيم الأخرى[37] ، هذا وقد رأى فيه روبر جولان منظّراً مجرّداً وغامضاً لنسق الممارسات (بُنَى القرابة) ولنسق الفكر (بُنَى الذهن) ؛ مما لا يعكس غنى البدائيين وأصالتهم[38]. ودون الدخول في القيمة العلمية لأطروحات ليفي - شتراوس ، سنكتفي هنا بإظهار محتواها وأبعادها الأيديولوجية. ثمة قسمان واضحان في مؤلفاته : أولاً ، بنى القرابة الأولية [(1949)] التي

تشكل تفسيراً للدراسات التجريبية التي قامت بها الأنتربولوجيا الكلاسيكية حول أنظمة القرابة، والتي غالبا ما كانت تستدعي الانسياق وراء إشكالية «مادية»؛ ثم هناك المؤلفات المتأخرة التي تتناول الخرافات (أو البنى الفوقية)، والتي جعلها، إلى جانب أنظمة القرابة، ضمن مفهوم ذهني مثالي عريض. فما كان سابقاً عبارة عن أنظمة مادية للتبادل والمقايضة صار عنده بُنًى ذهنية، والمجتمعات الثنائية صارت بنى ثنائية، ثم إن الثنائية بالذات أصبحت شكلاً من أشكال الفكر المباشرة.

انطلاقاً من هذه اللحظة، يصبح واضحاً أنه لا يمكننا تصنيف ليقي ـ شتراوس ضمن من سمّيناهم الأنتربولوجيين الكلاسيكيين، إن لديه شيئاً جديداً ما زلنا نتردّد في تسميته؛ فالنظرية «تُفلّت» من مستندها المادي، الذي يعتبره شتراوس ـ رغم كل شيء ـ موضوع الأنتربولوجي المستقبلي، نحو بناء (أو إعادة بناء) نسق مفهومية يمكن اعتبارها نهاية ما يمكن التوصل إليه من إمكانيات فكرية.

لنعد إلى إزالة الاستعمار. ومن خلال التقويم المتناقض حول ما أتى به ليقي شتراوس يمكننا تسجيل الخلاف بين بيرك وجوليان (داخل الإشكالية المشتركة، إعادة توجيه العلوم الاجتماعية من أجل فهم إزالة الاستعمار) في عصرنا الراهن. هل يعني ذلك المقدمة لإزالة استعمار عام يشهد إعادة ظهور تعددية حضارة أصيلة (بيرك)، أو تبدلاً جديداً للاستعمار لا تكون مرحلته الحديثة إلا امتداداً لنظام النهب وعدم الاعتراف بالآخر؟ أما جذور هذه المرحلة (التي يمكن العودة بها إلى القرن التاسع عشر، بل إلى النهضة) فتعود إلى أصولنا اليهودية ـ اليونانية.

إنّ وصف العالم الراهن بعبارات إزالة استعمار (بيرك) أو باستعمار جديد (جوليان)، يُعَبَّرُ عنها من منطلقات استعمار ثقافي أو إبادة شعوب، لا يمكن ردّها إلى مجرد كون مطلقيها مختلفين؛ فالأول قد اهتمَّ بنهضة العالم العربي، فيما تناول الثاني المجازر التي ما زالت تتابع الهنود إلى أيامنا. والخلاف يعود أيضاً إلى العوامل السياسية والأيديولوجية السائدة في عالمنا المعاصر. وبالنسبة لبيرك تشكل إزالة الاستعمار السياسي حدثاً أساسياً، فيما لا يعتبر جوليان ذلك أكثر من تَحَوُّل يعكس إرادة وضع قيادة وطنية موالية للغرب تتولى مسؤولية قتل الشعوب.

غرض الأنتربولوجيا

أرسى الاستعمار في العالم الثالث جملة سيرورات[39] تقنية واقتصادية واجتماعية يشار إليها عادة تحت اسم «التطور»، ولا نخال أنّ اختيار هذه العبارة اختيار علمي محض (خلافاً لكلمة «نمو» والتي تشير إلى نمو اقتصادي قابل للقياس بعبارات «المحصول الوطني الخام»). وحتى لو حاولنا تطبيقه على مجتمعات متطورة فعلاً، تظلّ مسألة الطبيعة وتوزيع المحصول الوطني أمراً غير محدود. والأمر يصبح أكثر وضوحاً حين تضع الطبيعة المسيطرة هدفاً يعود بدوره إلى مرحلة الاستعمار. ومعلوم أيضاً أن علماء الأنتربولوجيا قد رأوا في تعدّد أبعاد الظاهرة الواحدة غرضاً مميَّزاً.

لا يعني ذلك أيضاً إمكانية مقابلة تصدير هذا التطور (الذي يتمثّل بتصدير مواد أولية) بتقبّلٍ داخلي له من قِبَل تلك الجماهير المسحوقة. كذلك لا يمكن للطبقة المسيطرة علناً رفض التطور الذي

يرى في حثالة الإنتاج الغربي غنىً، فيما يراه الآخرون فقراً أو حرماناً.

والاعتبار هذا ليس بالاعتبار الوحيد الذي يمكّن أبناء العالم الثالث وعلماء الأنتربولوجيا من رفض أي خصوصية تتمتع بها المجتمعات مدار البحث. إن رفض أنتربولوجيا العالم الثالث أي مظهر مثير، إنما هو نتيجة تثاقف عام على الطريقة الغربية، وهو رفض للوظيفة التي تقوم بها الأمور الغربية في الأيديولوجية الاستعمارية. إنّ اعتراف الاستعمار بوجود خصوصيات، قد قاد أبناء العالم الثالث لرفض كل تمايز أو اختلاف، يمكن أن يُفْهَمَ باعتباره نقصاً، حتى لو كان ذلك على حساب علم ينزلون هم فيه إلى مرتبة الغرض. والموقف هذا ليس إلا نتيجة مدى حيوية القيم الاستعمارية التي تشعر بالحاجة لأخذ موقف منها (حتى لو كان سلبياً)[40].

والآن بدأت الأنتربولوجيا، بعد أن دخل الاستعمار مرحلته الأخيرة تكتشف في الأفريقي (أو في أبناء العالم الثالث إجمالاً) الفلاح والعامل والكائن الاجتماعي أو التاريخي، وباختصار الإنسان، بدل الكائن الغريب البدائي، باني الأنظمة ما قبل المنطقية.

إنّ إزالة الاستعمار قد أوقعت الأنتربولوجيا في مأزق، خاصة في مسألتين مترادفتين. لقد انتهى غرضها (الفروقات، والتمايزات) بذوبانه في سيرورة التحديث المستقيمة، حتى لو كان ذلك تطوراً خاطئاً أو تحديثاً خاطئاً. في هذه الظروف لا نعلم لماذا لم تتخلَّ الأنتربولوجيا عن موقعها لحساب الاقتصاد السياسي؟ ثم إنّ رفض

العالم الثالث لهذه الفوارق التي غالباً ما وُوْجِهَ بها قد قادته لرفض العالم الذي يتغذّى منها. من هذه الزاوية يمكن فهم وجود تيار «تطوري» عند بعض مثقفي أفريقيا وعلماء الأنتربولوجيا فيها، الذين يرفضون الثقافية النسبية التي تُصرُّ على وجود تعددية وهمية ولا مساواة فعلية. «والشعوب هذه تبدي مقاومة شديدة إزاء الدراسات الإثنية». كما يقول ليفي - شتراوس[41]. تخشى الشعوب الخارجة من الاستعمار أن يتحوّل التمايز المرجو، بتأثير رؤية إثنوغرافية للأحداث الإنسانية، إلى مساواة غير مقبولة.

وقد لاحظ ليفي شتراوس[42] كيف رُفِضَتْ المقولات المناهضة للاستعمار التي قالت بها المدرسة النسبية، واعتُبرت مقولات استعمارية أو استعمارية جديدة: «في الوقت الذي تصبح فيه الشعوب المستعمَرة صاحبة قضيتها، ستوجِّه الاتهام إلى علماء الإثنولوجيا الذين مارسوا، بغض النظر عن مواقفهم، الخداع. وهذا جزء لازم لطبيعة عملهم الأيديولوجية. هذا في الوقت الذي رأت فيه الشعوب المستعمرة قديماً التعبير العيني عن علاقة القوة التي تفصل مجتمعاتهم عن المجتمعات الغربية، لا موضوعاً لازماً للفلسفة الغربية. ومن المفارقات أن نجد بعض العلماء الذين يقرّون بأطروحة التمايز التي تقضي على فرضية وجود مجتمعات متأخرة. ثم إنّ أصابع الاتهام تتوجه الآن لهؤلاء العلماء؛ لأنهم حاولوا، بنفيهم هذا التأخر، الإبقاء عليه».

ولكن، إذا لم يكن للأنتربولوجيا من موضوع خاص، أو على الأقل موضوع تقليدي خاص بها، وإذا كان خطابها السابق خطاباً أيديولوجياً، ألا تصبح عندها مهدّدة بالانقراض، أو بالذوبان

كمادة تجريبية في علم اقتصادي جديد أو في نظرية اجتماعية جديدة يعتقد بعضهم انها الآن قيد الإعداد؟ ألم يتحدث إيفانز ـ بريتشارد أو سواه عن تقارب ما بينها وبين التاريخ؟ ألا يمكننا اعتبار بعض الدراسات الأنتربولوجية، دراسات مؤرخين أو اقتصاديين أو سياسيين؟ ألا يعتبر التاريخ حالياً أفضل مادة نفهم بها العالم الثالث؟ ما موقف الأنتربولوجيا حالياً من «التراث الأدبي الكبير، والغامض»، الذي نشهده الآن في العالم الثالث؟

إنَّ نقد التعددية، وهو نقد لم يَنْسَ العالمُ الثالث بُعْدَ دلالته، وَرَدَّ العالم إلى شكل موحد، كلاهما يُظهران الآن بداية نشوء تطورية جديدة بتجمّع النظرية والممارسة معاً، وقد سبق هذه المرحلة ظهور بعض الدراسات والتحليلات. ولا يمكن نسبة هذه المدرسة أيضاً إلى مورغان أو تايلور (وكلاهما مشهود له بالضعف من الناحية التجريبية)، كما أنها لا تعود لمفهوم تاريخي خطي يحتجّ بإعادة درس الإنسان، فيما لا يقوم بالفعل إلا بإظهار تفوّق الإنسان الغربي.

لذلك يتوجّب على النظرية التاريخية أن تحترم الوقائع (وأولها ما يجري الآن من إنهاء لمرحلة الاستعمار)، وأن تحاول دراسة الوحدة والتنوع في آن واحد. هكذا يمكننا أن ندلّل على طريقة درس خطوط التطور المختلفة ضمن إطار تاريخي متماهٍ مع ذاته بمفهوم ماركس عن «نمط الإنتاج الآسيوي» الذي نسيه أنجلز في «أصل الدولة»، ونسيه ستالين في تصوراته للتاريخ. ثم إنّ نقد الباحثين الماركسيين للتعددية الخاطئة وللأنتربولوجيا الثقافية ليس إلا مرحلة من مراحل هذا الجدل. والتقدم الحالي الذي تشهده الأبحاث

الماركسية مُتَأتٍّ فعلاً عن فهمها لظاهرة إزالة الاستعمار : إنّ التحليل الجادّ (وعند الحاجة انطلاقاً من المادة التجريبية الأنكلو ـ ساكسونية) لاختلاف المجتمعات ليس حاجزاً أمام رؤية موحدة للعالم وللمجتمعات ، خلافاً لما فكّر به ستالين عام 1936 في المادية التاريخية والمادية الجدلية .

من الواضح أن محاولات المسح التاريخي ، بمعنى إيجاد نظرية في التاريخ ، قد تحدّدت في إطار نمط الإنتاج الرأسمالي في عدد كبير من بلاد العالم ؛ ولذلك جذور تعود إلى الاستعمار ، أي أنها تحت التأثير الغربي . من الممكن القول إذن ـ وإن لم يكن بشكل قطعي ـ إنّ في هذا المجتمع أو ذلك قطاعاً « رأسمالياً » جنينيًّا ، وإنه بإمكانه الوصول إلى الرأسمالية بطريقة داخلية ، وبالتالي يمكن التأكيد على عالمية النمط الرأسمالي كإمكانية تمتلكها المجتمعات كافةً . والقول بعد ذلك بتميّز مجتمعات العالم الثالث بسيطرة نمط الإنتاج الاقطاعي (أو الآسيوي) ليس إلا ثمرة إعادة البناء التاريخي ، لا ثمرة الوصف التيبولوجي لحالة المجتمعات الراهنة . من هنا سرّ الغموض الذي نشهده في تفسير العناصر التقليدية « المتبقية » ؛ فهي حيناً بقايا أو مخلفات ما قبل تاريخية ، وهي حيناً آخر من الأشياء الهامشية في مجتمع كلي ، وأخيراً هي نتيجة الاستعمار الذي أدخل هذه الأشياء الهامشية بإهماله لها ، في اللحظة التي كان يريد إدخال التحديث .

هكذا تمّ اللجوء حيناً إلى مسح « ثنائي » لا يقوم بأكثر من التأكيد على القطيعة ووصفها بين المجتمع ما قبل الاستعماري الهامشي ، وبين المجتمع ، أو القطاع « الحديث » .

ولكن قد لا يتعدّى ذلك الوصفَ التجريبي إلى البناء النظري

ذي القيمة « التاريخية ». ولذلك تكاثر الآن عدد الاختصاصيين في العالم الثالث؛ فصار للصين اختصاصيوها، وصار هنالك اختصاصيون بنظام القرابة عند البدائيين في أستراليا. ومع ذلك لا يمكن زعم فهم الأحداث الصينية المعاصرة (الثورة الثقافية)، ولا فهم أنظمة القرابة الأسترالية فهماً كاملاً. صحيح أن للحدث الأول أبعاداً تمسُّنا جميعاً، أما الثاني فليس له أيّ بعد عالمي، بل هو مجرد موضوع معرفي. وفي الحالتين يتعلق الأمر بأبعاد إنسانية لم نتعود عليها كلياً. قد يجوز أن لنا أيضاً صعوباتنا، فيما يتعلق بالمجال الاجتماعي وبترتيب ما هو مهم فيه وما هو صغير، وربما كان للغرب صعوبته أيضاً في فهم العالم الثالث، ومع ذلك، فثمة علامات تدفعنا نحو فهم جديد للعالمية، العالمية التي اكتشفها فلاسفة عصر الأنوار ووصفوها بعبارات ساذجة، ولكنها تقدمية، العالمية التي وصفها رجال القرن الثامن عشر، وهي عالمية اللامساواة والنهب والجوع، والعالمية التي نشهدها مؤخراً، لا بشكل مفهومي بل بالحدس، وهي عالمية الرعب، عالمية توحيد العالم من خلال التهديد النووي. هنالك مفهوم للعالم يجب إعادة النظر فيه، حتى يتوقف العالم الغربي عن زيارته « بشكل سياحي »، في « الشواطىء المشمسة »، و« رحلات الغابات »[43]، و« المساعدات » في إطار الاستعمار الجديد الذي يحترم الخصوصيات الثقافية، شرط أن يكون المردود مربحاً، وأن يستمر التقسيم اللامتساوي للعمل في المجال الدولي.

الحواشي

(1) راجع: H. Carère d'Encausse et S. Schram, **Le Marxisme et l'Asie,** (A collin), 1965.

(2) بدا رفض لوفي (Lowie) للتطور الخطّي واضحاً منذ عام 1920 : «إذا أردنا إخضاع غيرنا من الشعوب إلى برنامج اجتماعي، فذلك يعود إلى دوافع محض ذاتية».

(3) **Patterns of Culture,** 1934.

وقد ظهرت الترجمة الفرنسية عام 1950، بعنوان:

Echantillons de civilisations.

(4) تعود هذه التصوّرات إلى مبادىء التحليل النفسي. والتفسير بحاجة لهذه المفاهيم بالطبع، ولكن من المهمّ أن تُطَبَّق على الثقافة الغربية وحسب، إلا أنّ هذه كانت بالنسبة للعصر الفيكتوري أداة تقويم لسائر الثقافات. إنّ اعتبار الثقافة بمثابة نسق إسقاط معقلن يفضح عالمية الطبيعة الإنسانية على مستوى اللاوعي واواليات التعويض، لا على مستوى عقلنة مبدأ الواقع والحقيقة.

(5) **Man and His works.**

وقد ظهرت الترجمة الفرنسية عام 1952، بعنوان:

Les Bases de l'anthropologie Culturelle.

(6) تزعم النظرية الثقافية إذن إفراغ مفهومين أساسيين من محتواهما، وهما: مفهوم الطبيعة الإنسانية، ومفهوم التاريخ.

(7) «Native Self Government», in: **Foreign Affairs,** 1944.

(8) **African Facts and American Criticisms.**

(9) «A Statement on Human Rights», in: **American Anthropologist,** 1947.

(10) Ed. du Chêne,, Hachette.

(11) **Connaissance de l'homme noir,** 1951.

(12) «ما أدافع عنه ليس بالتأكيد الأعراف الرجعية التي لا يمكن تكييفها، ولا اللغات

الميتة ـ ميتة بالنسبة لمن لا يعرفها ـ بل أنظمة التعبير ، وأنظمة التفكير المناسبة ، المتكاملة والحية ، والقادرة على التأثير حق على أنظمتنا ».

(13) بالطبع ، إنّ مناهضة الأنتربولوجيا الحديثة للاستعمار قد فرزت أيضاً نقيضها : الأيديولوجية الإمبريالية التي تزعم على الدوام أن أساسها الأنتربولوجيا : « إنّ دعم الأطروحات الاستقلالية بحجج إثنية مبني على قلب فعلي للمعنى ؛ إذ لا يمكن إنكار المنفعة من وراء الوجود الفرنسي بالنسبة لمصالح الشعوب البدائية » ل (Ethnologie de L'Union Françaice, 1953)

(14) E. Vivas, «Reiteration and Second Thoughts on Cultural Relativism», in: Schoeck and Wiggins, **Relativism and the Study of Man,** 1961.

(15) **Dépossession du monde.**

(16) **Nations nègres et Cultures, (Présence africaine),** 1954; l'Unité Culturelle de l'Afrique noire, **(Présence africaine),** 1959.

(17) «L'Erurope et nous», in: **Présence africaine,** 1956.

(18) من رسالة الى المؤتمر الثاني (1965) : **Présence Africaine**

(19) **Proceedings of the First Congress of Africanists,** Accra, 1962.

(20) **Oedipus and Job in West African Religion,** 1959.

(21) **Others Cultures,** 1964.

(22) راجع مالينوفسكي ونظريته في الحاجات ، خاصة كتابه : **Une théorie scientifique de la culture**، حيث يعتبر الخرافة بمثابة قاعدة اجتماعية دون أن يتطلع إلى مضمونها الرمزي.

ويمتاز التصوّر الآلي للغة (والثقافة) ، وهو تصوّر الوظيفية وتصوّر عصر الأنوار ، عن النظرية البنيوية في اللغة ، من حيث اعتبار الثقافة نتاج الحياة الاجتماعية (أو وسيلتها ، أو التعبير عنها) لا شرط إمكانية وجودها . اختصاراً نقول إنّ الوظيفية تحيل اللغة إلى القانون الاجتماعي . أما البنيوية فهي تحيل الحياة الاجتماعية إلى قانون مفهومي . صحيح أن هذه الإحالة الآلية ليست قصراً على الوظيفية ، لأننا نجدها أيضاً في الماركسية ، بل في العلوم الاجتماعية ككل ، ولكن هذه المسألة عامة جداً هناك.

(23) العدد الأول من مجلة **Présence africaine** عام 1947 من تقديم ديوب : « لا يستطيع الأوروبي أن يتأمل ذاته من كل الزوايا . باستطاعة الأفريقي أن يكون الصورة التي تعكسها المرآة للأوروبي ، ولكن جماله لا يكتمل إلا حين يصبح موازياً

لجمال الأوروبي. وإلا تهدد أوروبا خطر السقوط في نرجسية عقيمة».

(24) إيمه سيزار، «رسالة إلى موريس توريز»، المجلة أعلاه، 1956. «هنا لا بد من تحول حقيقي على الطريقة الكوبرنيكية، طالما أن ثمة نزعة قد سرت في أوصال أوروبا من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وهي العمل لأجلنا، التفكير من اجلنا، بكلمة مختصرة طالما أنها أخذت منّا حقّ المبادرة، أي الحق بشخصية مميزة لنا».

(25) المؤلف نفسه: «الثقافة والاستعمار»، المجلة نفسها، 1955.

(26) «سيرورة التثاقف في أفريقيا السوداء، وعلاقتها بالزنوجة» المجلة نفسها، 1965.

(27) معذّبو الأرض، ماسبيرو، 1961 (والكتاب مترجم منذ فترة طويلة إلى العربية).

(28) Van Nieuwenhuise, **Relativism and the Study of Man,** 1963.

(29) بمناسبة صدور كتاب فوكو: «الكلمات والأشياء»، راجع:
G. Canguilhem, «Mort de l'homme ou épuisement du Cogito», **Revue Critique,** 1967.

(30) مجلة «**Présence africaine,** 1959.»، راجع: «مسؤوليات عالم الاجتماع الأفريقي». راجع أيضاً دراسة الأنتربولوجي الهندي «Srinivas» في كتابه الصادر عام 1966: «**Social Change in Modern India**»، حيث يتولى الردّ على «ليتش» (Leach) الذي اتهمه باتخاذ وجهات نظر برهمانية.

(31) من كلمة وجهها ليو - سي - مو (الصين الشعبية)، إلى المؤتمر المنعقد في أكرا عام 1963.

(32) **The Human Factor in Changing Africa,** 1961.

(33) **Sociologie actuelle de l'Afrique noire,** (P.U.F.), 1955.

(34) «L'Ethnographe devant le colonialisme» in: **Temps modernes,** 1950.

(35) «**Principles of Economics**» (1890): «مهما كان المناخ، وأيًّا كان أجدادهم، فإننا نرى أنّ البدائيين أسرى أعرافهم ونزواتهم، نادراً ما يهتمون بالمستقبل البعيد، ناهيك عن المستقبل المباشر. ورغم ميولهم إلى النزوات وتقلب أطوارهم فهم يقبلون أحياناً أصعب الأعمال، ولكن نادراً ما يستمرّون فيها، فهم يتحاشون الأعمال الصعبة والمزعجة. والأعمال التي لا بدّ منها غالباً ما تقوم بها نساؤهم».

(36) **Dépossession du monde**

(37) لا يأخذ شتراوس بآراء ليفي- بريل الذي ميّز بين عقلية بدائية (ما قبل منطقية)

وعقلية متمدّنة (معقلنة ـ منطقية). إنما يعتبر أن العقلية البدائية والعقلية العلمية، كلتاهما تنتميان للنمط نفسه من التفكير، وإلى المنطق نفسه، ولكن بطرق وأدوات مختلفة. فالبدائي يعمل انطلاقا من أنساق طبيعية موجودة ـ الأجناس النباتية والحيوانية ـ أما العقلية العلمية فتبني نَسَقها المفهومي تبعاً لمشاريع محدّدة. الأول يعمل انطلاقاً من آلات محددة، فيما مجال الثاني أكثر انفتاحاً. راجع: **La Pensée Sauvage,** (Plon), 1962.

(38) **La paix blanche,** 1970.

(39) أو لنقل القيم؛ إذ إن السيرورة الفعلية غالباً ما تتناقض مع القيم المعلنة؛ «فالتطور» الاستعماري أو الاستعماري الجديد، والذي يقوم على السيطرة والنهب، لا يمكن فصله عن «اللاتطور» (Sous-développement)، كما لا يمكن فصل التثاقف أيضاً عن «اللاتثاقف».

(40) بيرك. الكتاب المشار إليه: «إن إنكار كل خاصية يتمتع بها المجتمع غير المتطور، يشكّل مشكلة تعاني منها الدراسات الإثنية حالياً. إنّ رفض وجهة نظر الآخرين وأحكامهم صفة مميزة تلازم مرحلة من مراحل التطور؛ ولهذا تستحق العناية فعلاً».

يحاول المؤلف أن يحدّد دلالة هذا الرفض كما يلي: إن التعددية والنظرة العينية ـ الشيئية للآخر، هما جزء من بقايا الاستعمار في الزاوية النظرية منه، بخاصة الخطاب الفيكتوري. «فإذا نَسَبَتْ حركة إزالة الاستعمار الغرابة إلى الفن، والدراسات الإثنية إلى العلوم الاجتماعية، فهي لا تقضي بذلك على التعدّدية التي انطلقت منها، بل تحاول بذلك الابتعاد عن التفسيرات التعدّدية التي رأت فيها إهانة ما. إنها تحاول مصالحة ما هو خاصّ مع ما هو عالمي. باسم الإنسانية تحاول التخلي عن متحف العلوم الإنسانية وآداب الهروب من هذا العالم، ومن التعميمات المجرّدة والخصوصيات الخاطئة».

(41) حوليات عام 1960، «Collège de France».

(42) أزمة الأنتربولوجيا المعاصرة، نشرة صادرة عن الأونيسكو، 1961.

(43) هذا في الوقت الذي يتمثّل فيه العالم الثالث من خلال مجمّعات صناعية وأحياء وأكواخ من تنك في ضواحي المدن.



ملحق

التنوير :
تاريخ ما قبل الانثربولوجيا وما قبل الاستعمار

تعتبر أيديولوجية عصر التنوير، وعلى مدى جيل كامل، استراحة أساسية من الاهتمامات الثقافية التي تولتها أوروبا في دراستها للشعوب الغريبة. والحقبة هذه تمتد من لدن صدور كتاب روسو حول أصل اللامساواة (1754)، حتى صدور كتابات كوندرسيه (1794). وفيها حاول المنظّرون البرجوازيون إبراز رؤية «تقدمية» عن المجتمعات البدائية. ربما كان معيار التقدمية آنذاك ماثلاً في الصراع ضد الإقطاع، إلا أن كتّاب تلك الحقبة قد رأوا فيه صراعاً قائماً على العقل، وهو صراع كلي تناول مختلف أشكال النهب والمعتقدات الغريبة التي شغلت إلى حينها الجنس البشري بمجمله. وعلى مدى أكثر من ثلاثين سنة راحت أوروبا تكتب عن الصين، وتهاجم «بربرية» الإسبان في الأميركيتين، وتتحمّس للجمهورية الناشئة في الولايات المتحدة، وتقيم رحلات فلسفية إلى شواطىء أفريقيا وأوقيانيا. بذلك تمّ الاطلاع على الشعوب الغريبة، التي لا تلتقي في شيء، برأي الفلاسفة، مع الذهنية المنظّمة والصارمة التي يمتاز بها الأنتربولوجيون الفيكتوريون والمعاصرون. وهكذا تكوّنت أفكار عصر الأنوار انطلاقاً من مفاهيم ومصادرات تحوّلت إلى كُلٍّ منظّمٍ متماسك.

ومع ذلك لم يتحوّل هذا الكلّ إلى علم نظري وعملي أنتربولوجي

بالمعنى الكامل للكلمة. وذلك لأسباب لا تعود إلى نقص في الوثائق أو المعلومات وحسب، بل إلى طبيعة هذا الكل النظري، والى بنيته الداخلية بالتحديد.

أصل «الأفكار» وردّ الفعل الأنتربولوجي

إنَّ نقطة انطلاق التفكير المتنوّر هي في أصل «الأفكار»، في نشأتها التجريبية وفي تأثيرها من الناحية التاريخية والجغرافية، بخلاف الماورائيات أثناء القرن السابع عشر، التي تناولت الأساس المثالي أو الطبيعي لهذه الأفكار (في الله أو في الطبيعة). صحيح أنّ القرن الثامن عشر قد احتفظ بتصوره لعالمية الطبيعة الإنسانية - والتي عُبِّر عنها بعالمية الفكر الانساني تاريخياً وجغرافياً - إلا أنه قد صبّ اهتمامه على التعيينات الفعلية التي تتخذ شكلاً مميزاً في كل عصر من العصور، وعند كل شعب من الشعوب. هكذا راح يجمع بحماس كل «الخصائص المفردة»، معتبراً ذلك الوسيلة المثلى التي تسمح باستخلاص الصفات العالمية للتصورات أو للأفكار. وهكذا يَعْتَبِرُ الأيديولوجي دي جرندو، وهو أحد الذين قدموا خلال الفترة الفاصلة بين القرن الثامن عشر والتاسع عشر دراسة منهجية للمجتمعات كافةً، أنَّ: «الإنسان الذي يتمظهر لنا في الأفراد الذين يحيطون بنا، إنما هو حصيلة آلاف الظروف والوقائع المختلفة. ثمة عوامل متعدّدة تؤثر فيه: التربية، المناخ، المؤسسات السياسية، الأعراف والآراء السائدة، تأثير التقليد والحاجات الذاتية التي كوّنها بنفسه. وسط هذه الأسباب المتعددة التي تجتمع لتختلق هذا الأثر الهام، يستحيل عزل الفعل الخاص لكل منها، إلا إذا كنا قادرين على إيجاد عبارات نقارن بواسطتها، أو نستطيع بهديها عزل

الإنسان عن الظروف التي تقدمه لنا، أو عن تلك الأشكال الثانوية التي يحجب فيها الفن أو الصنعة عملَ الطبيعة عن عيوننا »[1].

من هذه الزاوية علينا أن نفهم اهتمام أوروبا بالمجتمعات البدائية. فالمجتمعات هذه لا تُدْرَسُ لذاتها بل من أجل المساعدة في إجراء مسح كامل للفكر الإنساني: « من التعابير المقارنة كلها التي تخطر بالبال، لا نجد أفضل مما نجده لدى البدائيين في الدلالة على ذلك. هنا يمكننا أن نستخلص المتغيّرات كلها التي تعود إلى المناخ، إلى التنظيم، إلى العادات الطبيعية، كما نلاحظ أن هذه المتغيّرات سرعان ما تبرز بشكل حسي في الأمم التي لم تتطور فيها المؤسسات الخلقية: ذلك أن الفوارق، لعدم تأثرها بعوامل ثانوية، غالبا ما تكون نتيجة الظروف الأساسية التي تعود إلى مبدأ وجودها أصلاً ».

حق الأنتربولوجيا الحديثة لا تشذّ عن هذه الطريقة في تقسيمها للطبيعة والثقافة، وفي إبرازها للطبيعة من خلال إظهار الفوارق الثقافية. يعني ذلك أنّ إبراز هذه الإشكالية بعيد جداً عن المفاهيم المعاصرة.

إنّ القرن الثامن عشر لا يفرق بين الاستدلال المفهومي المجرد على هذه « الافكار » وتكوّنها الفعلي[2] (أما نحن فإننا نميّز بين تكون الرأسمالية تاريخياً واستنتاج الرأسمال كما هو عند ماركس). إن القرن الثامن عشر غالباً ما يكتف السيرورتين معاً في عبارة « التكون » أو « الأصل ». هكذا كان بمقدوره إعادة تأليف التاريخ البشري بأكمله انطلاقاً من التحليل الحدسي لتكون الأفكار الفردية. بالمقابل، لقد خُيِّلَ إليه أيضاً أنه قادر على التأكُّد من صحة

هذا التنظيم ، هذا التكوُّن للأفكار من خلال دراسة الشعوب . هكذا تعني دراسةُ الأفكار الفردية انطلاقاً من السيرورات التاريخية التي سمحت بتكون اللغة والمجتمعات ، وإعادة تأليف المجتمعات أو تكوينها ،انطلاقاً من سيرورات تجريبية ، وهي الأفكار الفردية ، الشيء نفسه في تلك الحقبة. إنّ الشاهد الفعلي على هذه العملية ، التي تنطلق من الحدس الفلسفي والبناء المفهومي نجده في مؤلفات كوندياك وروسو وكوندورسيه .هكذا لا نجد أيَّ حرج في التكلم عن الفرد العيني ، أو عن المجتمع العيني ، كما نتكلم عن اللغة وعن المعرفة وعن الذهن أو العقل.

في مراقبتنا للطريقة التي تنطلق من المجرّدات إلى العينيات ، من الاستنتاج الحدسي إلى المراقبة والملاحظة ، يتوجّب على ملاحظة النتائج (ويمكننا القول « الفرضيّات » أيضاً) أن تؤكد صحة الاستنتاج . هكذا لم يتطلب الفلاسفة من الرحالة أكثر من مضاعفة استنتاجاتهم التجريبية . كذلك نجد أن دي جرندو ، الذي ينصح بالملاحظة التجريبية المنظمة قد لمح ، فيما يتعلق بموضوع البدائيين ، أنه على علم مسبق بهذه النتائج : « لا يمكن أن يكون لدى البدائيين عدد كبير من الأفكار المجردة ؛ لأنهم لا يمتلكون القدرة على القيام بمقارنات منهجية . ومع ذلك فإن الحاجة للاختصار غالباً ما تدفع المرء للتجريد بشكل طبيعي ورغماً عنه ، هكذا يجد التقسيم إلى أنواع وأجناس طريقه إلى البدائيين أيضاً . . . فالمفاهيم والتصوّرات التي لا يحتاج إليها البدائي بشكل ماسّ هي الأفكار التي تدخل في ميدان الأخلاق أو المنطق ، مثل تصور « الأحكام » و« الإرادة » . وبما أن اصطلاحات البدائيين غالباً ما تكون فقيرة جداً ، فمن اللازم أن يكون لكل عبارة لديهم أكثر من دلالة . لذلك لا بدّ من تجميع هذه

المعاني على اختلافها لكي يصبح بالإمكان إصدار حكم، تبعاً لما قد يتبع معنى هذه الكلمات، ولترابطها، لكي تكوّن فيما بينها أفكاراً، ولاستعمالها أيضاً في مجال المقارنة».

لا يمكن تصور استنتاج قسري بالطبع، فذلك ما تكذّبه الحقيقة، على الأقل تلك الحقيقة كما تصوّرها لنا الدراسات الأنتربولوجية الميدانية، منذ ما يزيد على قرن ونصف. ومن السهولة بمكان مقارنة ذلك النمط الأول «في المؤلفات الأنتربولوجية» مع كتاب **«Notes and Inquiries on Anthropologie»** الذي يعتبر بمثابة توراة البحاثة الفيكتوريين. وقد صدر عام 1874. ولنكتف الآن بإظهار التوازن بين الاستنتاج الحدسي والملاحظة التجريبية من جهة، وتكون الأفكار الفردية، وتكون العقل الانساني كما أوضح ذلك كوندرسيه: «يولد الإنسان وفيه ملكة تقبّل المحسوسات؛ ملكة الإدراك والتمييز في ما يتقبله بين إحساسات بسيطة وإحساسات مركّبة، إلى جانب ملكة الاحتفاظ بها ومعرفتها والتوحيد فيما بينها... أما حين نحاول ملاحظة ومعرفة الوقائع العامة والقوانين الثابتة التي تتمثّل في تطوّر هذه الملكات، حين نحاول البحث فيما هو مشترك بين مختلف أفراد الجنس البشري، حينها نطلق على العلم الذي نستعمله في ذلك اسم الماورائيات. أما حين نعتبر هذا التطور في نتائجه، وفي علاقته بالأفراد خلال زمن محدود ومكان محدود، وحين نتتبع ذلك من جيل إلى جيل، فذلك يعني تقديم لوحة عن تقدم العقل الإنساني. والتقدم هذا خاضع للقوانين العامة نفسها التي يمكن معاينتها في التطور الفردي لملكاتنا، طالما أنه حصيلة هذا التطور الذي أمكن معاينته، في الوقت نفسه، لدى عدد كبير من الأفراد الذين تشكّلوا ليكوّنوا مجتمعاً».

لا يمكن إنصاف هذا النص، حين نعتقد أنه مجرد موازنة بين «تكوّن الأنسال وتطورها» و«تكوّن الفرد وتطوره». فهو نصّ يؤكد فعلاً على فكرة «التقدم»، ولكن لا بدّ من مقارنة هذه الفكرة مع مثيلاتها في القرن التاسع عشر، الذي لا يعترف بالذهن بل بالتجمعات الاجتماعية القائمة على السيرورات التقنية والاقتصادية؛ والذي يميز بعناية بين «الماورائيات» و«التاريخ الوضعي»؛ بين علم النفس الذي يتناول السيرورات الفردية بالتحليل، وعلم اجتماع ظواهر التجمعات التي لا يمكن ردّها إلى السيرورات الفردية. هذا وقد نظّر دركهايم لعلم الاجتماع، بما هو علم مختلف عن تغليب النزعات النفسانية، في كتابه «**قواعد المنهج الاجتماعي**» (1894). فإذا لم يكن لعلم الاجتماع من وجود في القرن الثامن عشر، فلسبب بسيط، هو أنّ مفهوم المجتمع كحقيقة قائمة بذاتها لم يكن موجوداً بعد.

الشعوب الأصيلة والشعوب البدائية

لم يخامر المفكرين في نهاية القرن الثامن عشر أدنى شك في أنّ الشعوب البدائية المتوحّشة هم الممثلون المعاصرون للإنسان الأول، أو أنهم هذا الإنسان الأول بالفعل. وهنا أيضاً يجب أن لا نقع في التسطيح حين ننظر إلى المفهوم الفيكتوري عن الإنسان البدائي، باعتباره ممثّلاً للانسانية في مرحلتها البدائية. فالأصل بالنسبة للقرن الثامن عشر يعني الأصالة، أما بالنسبة للقرن التاسع عشر فالأصل يرتبط على الدوام بما هو بسيط وغير مكتمل. وبقدر ما يكون الأصل مرتبطاً بالأصالة، بالإمكان استخراج تعاليم نظرية وعملية (خلقية). تلك هي «عظمة البدايات».

لنعد إلى ما يقوله كوندياك : « نحن الذين نعتبر أنفسنا أكثر الناس علماً ، علينا التوجّه نحو الشعوب الأكثر جهالة لنتعلم منهم بداية اكتشافاتنا : فذلك ما نحتاج إليه . ونحن نجهله لأننا لم نعد ، ومنذ وقت طويل ، أبناء الطبيعة »[3] .

تكمن فائدة هذه الشعوب في توفيرها لنا واقعة تساعدنا على فهم نقطة انطلاق وجودنا المعاصر من جهة ، وفي ضمانتها ، من جهة أخرى ، لصحة هذا الوجود من الناحية النظرية ومن الناحية الوصفية المنسقة . إن مفهوم « الشعوب الطبيعية » لا يشير إلى فكرة قاعدة عملية أو حياة خلقية أصلية وحسب بل إلى قواعد نظرية أيضاً . ومن خلال العلاقة بهذه القواعد يكتمل علمنا معنىً وصلاحية .

إن كوندورسيه قد قوَّم فكرة التقدم ايجابياً أكثر من سواه ، وخلافاً لروسو ، فإن وظيفة الأصل واضحة جداً في مؤلفاته . لقد حافظ على فكرة البساطة ، لكن دون أن يقرنها بالكمال أو بالأصالة . هنا تظهر شعوب الأصل وقد اكتسبت دوراً محدداً في عملية الاستنتاج الإنساني الحدسي . أما في مرحلة متأخرة نسبياً ، وحين « تجمّع الناس وتحولوا إلى شعوب » ، صار بالإمكان ملاحظتهم « مباشرة » . تظهر تقارير الرحالة حالة النوع الإنساني في الشعوب الأقل تقدماً ، أما فيما سبق تلك الفترة « فنحن ملزمون باكتشاف الدرجة التي توصّل فيها الإنسان المعزول ، أو المجبر على التواصل من أجل الإبقاء على النسل والتكاثر ، من استخدام لغة متصلة . . . هكذا تبدو الملاحظة المتعلقة بتطور ملكاتنا بمثابة المرشد الوحيد » .

هنا يبدو أيضاً ما للمقابلة بين التكون التاريخي وتكون الأفكار التي تدرك بالحدس من أهمية بالغة. بغياب العناصر التجريبية حول الحقبة الأصلية، لا بدّ من بناء فكري، أو إذا أردنا، من ملاحظة ملكاتنا، كمخرجٍ وحيد: «مهما كانت الملاحظة المباشرة، فهي لا تنوّرنا اطلاقاً عما سبق الحالة الراهنة. بدراسة الملكات الذهنية والخلقية وبدراسة التركيب الفيزيائي للإنسان نستطيع أن ندرك كيف توصل إلى هذه الحالة من التمدن».

من السهولة بمكان الربط بين مفاهيم الرحالة وبين النظرية التي طورها الفلاسفة أثناء (أو بعد) تكون مفاهيم أولئك الرحالة، هذا رغم الصعوبة التي تعترض هؤلاء. فهم يترددون في اختيار مسألة الأصل أو مسألة التقدم (في عصر الأنوار) ونادراً ما يمكن ردّ الوقائع إلى هذه المسألة أو تلك. هكذا تولّوا بأنفسهم الانشغال بهذه المسائل وبهذه المفاهيم من أجل تكييفها مع الحقيقة «المشاهدة» بطريقة مغايرة لما يفعله الفلاسفة.

وبسبب الخلاف الظاهر بين الاستنتاج الحدسي والوقائع، لا بدّ من طرح بعض التساؤلات، حتى في غياب المقدرة على الإجابة عنها: «حين يفقد مركب أو قاطرة على شاطىء يسكنه هذا الشعب، فهو لا يعمد إلى أسر البيض الموجودين فيه، كما هي الحال في المناطق الساحلية عادة، بل غالباً ما يساعدهم ويحسن معاملتهم ليتمكنوا من الرجوع سالمين إلى ذويهم. كيف يمكن مقارنة مثل هذه الأعمال الإنسانية مع ما يقوم به زنوج الغابون أكلة لحوم البشر، الذين لا يأكلون لحوم البيض وحسب بل من يتمكنون من أسرهم من بين جيرانهم؟»[4].

ربما كانت الهوة بين الاستنتاج والملاحظة ناتجة أيضاً عن «الاحتكاك الثقافي» (بالمعنى الذي أشاعته الأنتربولوجيا الكلاسيكية)، أي ربما كان الاستعمار السبب في تدهور البدائيين. لا يجب الخلط بين الزنوج الذين يعيشون في الأدغال (Hottentotte) الذين أذلّهم الاستعمار واحتقرهم، والسكان الأصليين: «إنّ الأرض التي يسكنها هؤلاء تختلف كلياً عن البقاع التي دخلها الاستعمار. فلا علاقة مباشرة بين هذه الشعوب. وأولئك يطلق عليهم اسم السكان المتوحشين. وهم قد أصبحوا في الواقع، بعد أن نزعت عنهم القيم الإنسانية كلها، خدَّام المستوطنين. صحيح أن هنالك إلى الآن بعض التجمعات الرعوية، إلا أنها تعيش أوضاعاً صعبة بائسة. ثم إن زعيم هؤلاء، المعيّن من قبل النظام (المستعمِر) غالباً ما يتردّد إلى المدينة حيث يتلقى عصاً تنتهي بقبضة نحاسية، وحيث يعلق في عنقه قلادة نحاسية حُفِرَ عليها كلمة «Capetein». أما زنوج الأدغال الأصليون المتوحشون، والذين يطلق عليهم مواطنوهم الآخرون لقب زنوج ابن آوى لوضعهم قطعة من جلد هذا الحيوان على بطونهم، فهم الذين يحافظون على صفاء العادات البدائية»[5].

الطاغية والكاهن

إنّ ما يتميز به الإنسان وسط مجتمعه، ليس سوى وضوح أفكاره وشفافيتها بواسطة اللغة. وبواسطة المفاهيم يتعرف الناس مباشرة على معنى ممارساتهم. وبواسطتها يتمكن الفيلسوف بالحدس أيضاً من استخراج معنى المؤسسات الاجتماعية المختلفة. إن للمؤسسات السياسية والاقتصادية وسواها أصلها المباشر في الإحساسات وفي

الحاجات الفردية. هكذا تتولّد السلطة السياسية كما يقول كوندرسيه عن الحاجة إلى القائد: «إن الحاجة إلى قائد لكي يتولى العمل المشترك، سواء من أجل دفع عدو، أو ليؤمن بقاءً أكيداً وأكثر غزارة بأقل ما يمكن من جهد وعناء، قد أعطت المجتمع أول فكرة عن السلطة السياسية».

كذلك، تعود عدم المساواة بين الجنسين إلى ضعف النساء عامة، كما يعود تولي المهام الإدارية لدى القدماء إلى التقدم في السن، إنه «الحسّ الطيب». إلا أن الشرح بواسطة هذا الحسّ الطيب، أو الحس المشترك، والاستنتاج غير المباشر للوظيفة، يعني عدم وجود وساطة ما بين عقلنة الحاجات الفردية والحاجات المؤسسية الاجتماعية. لهذا السبب، وحين يغيب الحسّ الطيب الذي تقوم عليه المؤسسة، وحين يغيب الحس المشترك الذي ينطلق منه الفيلسوف في تأويلاته، حينها يصبح الشرح مجرد حكاية ساذجة تشمل أكثر من فرد واحد. إنّ عقلنة، أو عدم عقلنة مؤسسة ما أو ممارسة اجتماعية معينة إنما يعودان إلى عقلنة ممارسات الأفراد وعقائدهم و«تخيلاتهم» الخاصة. ثمة نتيجتان تترتبان على ذلك: من المستحيل أن تغيب العقلنة كلياً، أو أن يغيب التنوير كلياً، أو أن يختفيا معاً. من جهة ثانية قد يستغل بعض الأفراد، خاصة «الكاهن» و«السياسي» المعارف التي نتوصل إليها بواسطة التنوير. فالسلطة، أو السيطرة الدينية والسياسية إنما تعودان إلى مجال نفسي محض، ولا علاقة لهما «بالقوى المنتجة». وإذا ما كان النهب موجوداً، فذلك يعود حتماً إلى سرعة التصديق والسذاجة أكثر مما يعود إلى الضعف. فالذين يتعرضون للنهب هم الحمقى الذين فقدوا كل حسٍّ طيّب، والذين يقومون بعمليات النهب هم المخادعون الذين يحيدون

عن غايات التنوير ويسخرونها لمصالحهم. هنا أيضاً يُعْتَبَر كوندورسيه من أهم المدافعين عن هذه التفسيرات النفسانية، إنه أحد «المصطفين» الذين تكاثروا في القرن الثامن عشر[6]. إن الكهنوت والطغيان (واللذين لا يمكن فصلهما عملياً) هما من نتاج الأفراد الأشرار الذين استفادوا من العلوم وأحالوها لمصالحهم: «إن تاريخ العقل البشري يقدم لنا الآن حدثاً هاماً!... أعني هنا تشكّل طبقة من الناس أخذت بيدها مبادىء العلوم والأساليب الفنية، الأسرار والشعائر، والممارسات الغيبية، بل أسرار التشريع والسياسة أحياناً. أعني بذلك أيضاً انقسام الجنس الإنساني إلى طبقتين: إحداها معدّة للتعليم، والأخرى عليها أن تؤمن فقط؛ الأولى تخفي بكبرياء ما تدعي علمه، والأخرى تتقبل باحترام ما يسمح بالتلميح لها من علوم؛ الأولى تريد التعالي على العقل، والأخرى تكتفي بما لديها وتتقوقع ذليلة في مستوى أدنى من مستوى الإنسانية، بقبولها ما لدى الآخرين من حقوق خاصة تتعدّى ما في طبيعتهم المشتركة».

يشارك الناس جميعاً بالعقل. والسيطرة هي الأصل (أو النتيجة؟) لنوع من «تمايز بالقوة» وجد بين فئة تعتمد على العقل وأخرى تنقلب عنه إلى ما يعاكسه. هكذا ينتهز العلماء والكهنة الفرصة من أجل اختلاس السلطة، وذلك «بتعتيمهم على وضوح العقل بتأثير المظاهر الخارجية»، وهذا ما يحدث حين لا يعود عند الأفراد وهم الذين يتمتعون منذ الولادة بملكة إطلاق الأحكام، تصوُّرُ إرادة السيطرة الكامنة خلف هذه المظاهر: «إننا نشهد في الوقت ذاته تكامل فن خداع الناس من أجل انتزاع ممتلكاتهم والتأثير عليهم بواسطة قوى أساسها الخوف والتصوّرات الخيالية. هكذا تنشأ العبادات المنظّمة، وأنظمة الاعتقاد الأقل إتقاناً. ثم

تصبح أفكار السيطرة أكثر رهافة. بمثل هذه الآراء تنشأ هنا إمارة مقدسة، وهنالك عائلة أو قبيلة تتمتّع بامتياز الكهنة، وفي مكان آخر مدرسة تخرّج الكهنة.؛ وفي الحالات كلها ثمة طبقة مؤلّفة من أفراد تمتاز بحقوق لا مثيل لها تعزل نفسها عن سائر الناس لتتمكن أكثر فأكثر من إخضاعهم؛ وهذه الطبقة ستحتكر الطبّ والفلك، لكي تتمكن بمختلف الوسائل من السيطرة على الأذهان، ولكي لا تترك لأيّ فرد مجالاً للتخلص من نفاقها والانفلات من سلاسلها».

هكذا نجد أن السيادة والإيمان بالخرافة قد تأصّلا في ذهن المخدوعين، وقد ساعد الرأي السائد أيضاً في زرع هذه الأفكار وهذه السيادة. صحيح أنّ هذا الرأي قد لا يستمر على الدوام، ولا يعني ذلك أيضاً استمرار الإيمان بالخرافات واستمرار الظلم: فحتى يتمّ القضاء على هذه السيادة يجب أن تشعّ أنوار العقل مجدّداً، وهذا بالطبع يكفي.

لهذه الأسباب أصرّ دي جرندو في نصائحه من أجل دراسة القبائل والشعوب البدائية على مراقبة دور الكهنة و«رجال السياسة» ومراقبة شعورهم وإحساساتهم: «ما عدد الكهنة؟ بأية طريقة تمّ اختيارهم؟ ما الاعتبارات أو الامتيازات التي تعطى لهم؟ هل تنسب إليهم القدرة في السيطرة على الطبيعة، أو هل لديهم ملكة اكتشاف المستقبل أو اكتشاف المجهول؟ هل يمتلكون درجة علمية مميّزة؟ هل هم مؤمنون فعلاً؟ هل يتمتّعون فعلاً بأخلاق تفوق ما لدى سائر أبناء الشعب؟... هل يعلنون فعلاً عزمهم على تحسين الأوضاع أو هل يبدون الحرص على إبقاء أممهم في الجهالة والبربرية؟».

ولكن، وحتى قبل الشروع بهذه الأبحاث المنظمة، نجد أنّ

الرحالة قد أُسِرُوا بالانطباعات التي خلقتها لديهم طباع البدائيين وأعرافهم، خاصة بوجودهم المباشر مع «غرض» دراساتهم، في مجتمعات لا تدخل ممارساتها دائماً في إطار ما هو عام؛ مما دفع الرحالة لبذل المزيد من الاهتمام بالعوامل التي تساعد على تطوير هذه الشعوب وللنظر بالتناقضات التي تتمظهر على مختلف المستويات. إنّ حدود التنوير تبدو جلية في التقاطع والتناقض الواضح بين العقل الطبيعي السليم، العقل الذي لم يصبه الفساد، وطباع البدائيين وأعرافهم وأوهامهم الأشد غرابة: «يجب ألاّ ننكر، أنّ بإمكان هذه الشعوب (وبغض النظر عن ديانتها) أن تكون أكثر سعادة لو لم نأتِ نحن إليها»، هذا ما يقوله أحد الأيديولوجيين الذين يحاولون الإمساك بطرفي السلسلة معاً[7]، وعلى طريقة برينو دي بوماراي (Pruneau de pomeraye) الذي أدلى بدلوه حول ديانة شعوب «داهومت». إنّ الديانة المجردة ليست سوى ثمرة دسائس الطاغية (ربما كان ذلك أول شرح للتوتامية): «ليس لهذه الشعوب من ديانة سوى نوع من عبادة الأوثان، من عبث لا يمكن التصديق به، ولكنه عبث وإيمان يتحدّدان بما يفرضه الشخص المسيطر. إن إلههم الأعلى، (وهم يؤمنون بأكثر من إله واحد) هو حيوان يعيش في أرضهم ويطلق عليه اسم «دابوي» (Daboué) يشبه الحرذون، إلا أنه أكبر منه عشر مرات تقريباً، طوله حوالي القدمين، وهو يزحف على الأرض بما يشبه القوائم. والحيوان هذا لطيف جدًّا، وهو الإله الذي يقدّسونه أكثر من سواه»[8].

حين تم تصوير الشعوب البدائية باعتبارها النماذج الأصلية التي تمثّل الطبيعة الإنسانية الأصيلة، التي لم تفسدها العقائد بعد، كان يتمّ الانطلاق من أيديولوجية البدائي الطيّب، الذي ما زال في حالته

الخام كما تصوره روسو، في حين كانت أوروبا مركز الطغيان والاوهام. في تصويره حالة الشعوب التي تقطن الأدغال يعلن لافيللون (Le Vaillant) مظهراً اعتناقه مبادىء روسو: «لم أطلع إطلاقاً لدى تلك الشعوب على أوهام أو على تديّن ما... إنهم خجولون، ولا يحبون الحديث، كسولون وبليدون. عدا ذلك، فهم ينسون الماضي، لا يبالون بالمستقبل، وحده الحاضر يشغلهم. إن براءتهم لما يُسْحِر...».

وبما أن أوروبا قد قدمت نفسها باعتبارها الأكثر تنوراً، لم يعد الحل الذي اكتشفه روسو مطابقاً أو كافياً. فكيف يمكن تصوّر شمولية الطبيعة الإنسانية غير الفاسدة، كيف يمكن تصور عالمية العقل مع وجود هذه الأوهام كلها؟ غالباً ما اتهمنا القرن الثامن عشر لاعتباره الطبيعة الإنسانية موازية للثقافة الأوروبية في ذلك الوقت، أو لاعتباره نقيض هذه الطبيعة في مفهوم «البدائي الطيب». في الواقع، إن الميزات الفريدة، رغم أنها الشرط الأساسي لمعرفة الخصائص التي تتركب منها الطبيعة الإنسانية، قد أوقعت أبناء القرن الثامن عشر في مشاكل شائكة. فإذا كانت هذه الميزات غريبة أو مثيرة، فهي عندئذ أوهام وتخيّلات، أو أنها من صنع رجل فرد معتوه(9). وهذا ما يقترب من الإثنية المركزية. ومع ذلك فالأمر ليس في السهولة التي يُظنّ؛ لأن القرن الثامن عشر لم يرفض جملة من الأوهام المشابهة (الكثلكة، الاستبداد الملكي... إلخ). إنّ الفارق بين الحسّ الطيب لدى البدائي والأوهام التي خلقها الكهنة، هو الفارق نفسه بين الحس الأوروبي الطيب (وهذه عبارة لا معنى لها؛ إذ إن الحسّ الطيب شأن عالمي) والدهم المسيحي. من هذه الناحية لا شيء يميز أوروبا إذن عن سائر

المجتمعات . فالثقافة الأوروبية لا تمثّل القاعدة الأكثر علوًّا وتفوقاً ، بل العقل الذي يسمو على كل العلاقات التاريخية والاجتماعية : « إن الاستبداد مضر بالأمراء وبالشعوب على السواء في كل زمان ومكان ، ذلك أنه هو عينه لا يتغير في مبادئه أو في نتائجه : إنها المناسبات الخاصة ، والآراء الدينية والأحكام المسبقة والأمثلة المعترف بها والأعراف والممارسات والتقاليد ، هذه جميعها هي التي توجد الفروقات التي نشهدها في أرجاء العالم . لكن مهما تكن الفروقات ، فالطبيعة الإنسانية غالباً ما تنتفض ضد نظام من هذا النوع ، ضد النظام الذي لا يولّد إلا التعاسة لأمرائه ولمواطنيه . وإذا كنا ما زلنا نشهد حتى يومنا أمماً تعبد الأوثان ، أمماً بربرية تنقاد لهذا النوع من النظام ، فذلك يعود لتكبيلها . سلسلة من الأوهام ، بالتربية ، وبالعادات ، وبالمناخ »[10].

لقد أوحت هذه التصورات الى الأب دي رينال «Abbé de Raynal» ، مؤلف التاريخ الفلسفي والسياسي للهند[11] بالأفكار الانتقامية التالية : « أنتم تضحكون من أوهام سكنة الأدغال ، ولكن ألا يسمِّم كهنتكم أفكاركم ، ألا يزرعون فيكم الأحكام التي تعتبر بمثابة عقاب لكم ، الأحكام التي تفرق الأسرة والتي تثير مقاطعة ضد مقاطعة أخرى . . .؟ » .

إلا أن كوندورسيه يبقى المعبّر عن هذه التصوّرات بشكل أكثر صفاء :« إنّ الفارق بين الخادع والمخدوع الذي كان حتى نهاية القرن الثامن عشر ما زال موجوداً ، وإن نادراً ، ما زال إلى الآن عند الشعوب الأقل تمدّناً ، والتي تصرف منافقيها وسحرتها . والنزعة هذه عامة جداً ، نجدها في مختلف العصور وفي الحضارات كلها ، حتى إنه

يمكننا البحث عن أصلها أو مبدئها في الطبيعة الإنسانية بالذات. هكذا نجد أن ملكات الإنسان في بدايات تشكّل المجتمع هي السبب في بلادة بعضهم: المخدوعون، وفي مهارة بعضهم الآخر: المخادعون».

التنوير والاستعمار

نظرياً، لا شيء يميّز أوروبا عن سائر المجتمعات. إنّ نمط التحليل الذي نتّبعه بصدد هذه المجتمعات يمكن اتباعه بصدد أوروبا؛ مما يقود إلى النتيجتين التاليتين: لا وجود لعلم خاص مميّز ومستقل به ندرس المجتمعات البدائية، طالما أن ما تتميز به هذه لا يختلف عمّا نشهده في أوروبا. إن النظرية المتعلقة بالمجتمعات لا تغطي - بالفعل أو بالقوة - كلية المجتمعات الإنسانية القائمة، المجتمع العالمي، بل حقل التاريخ المعروف بكليته. فما نسمّيه «مرحلة ما قبل الانتربولوجيا» في القرن الثامن عشر، عبارة عن حقل لا يمتلك إشكالية الأنتربولوجيا المعاصرة ولا وحدتها.

من جهة ثانية، بما أنّ الأفكار والحاجات التي تكون الطبيعة الإنسانية هي عينها، فان خصائص المجتمعات بدورها متشابهة بشكل عام؛ إنها تمثّل الاهتمامات والمصالح المشتركة. وللتدليل على هذا الرأي نسوق ما قاله لومرسيه دي لا ريفيير (Le Mercier de la Rivière) وهو أحد تلامذة الفيزيوقراطي كاسني (Kuesnay) عن وجود «نظام طبيعي وأساسي في المجتمعات السياسية كافةً» ومن ثم لا يوجد بين الطبيعة والتجارة ما لا يمكن التوفيق بينه. ألا تجد التجارة تفسيراً لها في التنوير بالذات؟ وهذا التنوير ألا تعود أسسه إلى العقل الإنساني السليم والعلمي في آن؟ إنّ اهتمامات المجتمعات

البدائية ومصالحها لا تختلف كلياً عن اهتماماتنا وعن مصالحنا في أوروبا. إن الشعوب بطبيعتها ميالة للتجارة وللتبادل، وأوروبا بإمكانها أن تقيم علاقات هادئة معها، لولا الصعوبة التي ربطت هذه العلاقات في المراحل السابقة والتي تجلّت في العنف. ولكن الفرصة لم تضع بعد: «ادخلوا إلى الشعوب التي ما زالت مجهولة ،للشعوب الأقل مخالطة، قدّموا أنفسكم لها بطريقة لا تثيرهم. فإذا لم تكن التجارب السابقة والمغضبة قد عودتهم الخوف من الناس فستجدون عندهم حتماً الملجأ والمساعدة؛ يمكنكم أن تعلّموهم كيف يتعاملون بهدوء مع أممٍ التي لا يعرفون عنها شيئاً على الإطلاق. وانظروا أيضاً إلى تلك الشعوب التي تقيم فيما بينها علاقات اقتصادية، ولاحظوا كيف تتقارب فيما بينها برغم المسافات الشاسعة التي تفصل بينها؛ ولاحظوا أيضاً كيف تحترم الحقوق والواجبات المتبادلة التي تؤمّن ترابطها من أجل المصالح المشتركة. بواسطة هذه ا وق والواجبات تحافظ المجتمعات على بقائها وتوطّد علاقاتها بأرجاء المعمورة كافة. إنّ المجتمعات المميّزة ليست في الواقع إلا فروعاً مختلفة لجذع واحد تستمد منه مادتها وجوهرها»[12].

قد يجوز القول إن الرأسمالية الناشئة، لم تكن واعية تمام الوعي لتلك القدرات القاتلة التي تأتت من تقدمها على سائر الأمم. إن لذلك بالطبع علاقته بالمفهوم الآلي والإداري الناجم عن التوسع الاستعماري. ربما كان مفهوم التبادل الحرّ الذي روّجت له الليبرالية مجرد وهم، ومع ذلك لم يراود فلاسفة عصر التنوير فكرة السيطرة على العالم غير الأوروبي واستثماره (يجب التفريق هنا بالطبع بين الفلاسفة وبين السياسيين والمقاولين). إن الفكرة السائدة في نهاية القرن الثامن عشر لم تكن ترغب بتأسيس علاقاتها مع الشع

المتوحشة على العنف. فهي لم تقدّر إطلاقاً أن للثقافة الأوروبية حقاً معينا يخوّلها فرض إرادتها على المؤسسات البدائية. إنّ الافكار العقلية أو الذهنية السائدة في كل أمة تعطي الشعوب جدارة توازي ما يسود في أوروبا، وبالتالي لا شيء يبرر، في اعتقاد هؤلاء الفلاسفة، الطموحات الاستعمارية السابقة (نذكّر هنا بكتابات مونتسكيو حول العبودية في أميركا).

ومع ذلك فإنّ أفكار عصر الأنوار لا تختلف كليًّا عن الاستعمار؛ فالواضح أنها عايشت نوعاً معيناً من الاستعمار، فقد كان الأب رانيال مثلاً مساهماً في إحدى الشركات الملاحية العاملة في القارة السوداء ومركزها في بوردو. إلا أنّ ما يجب تسجيله في هذا المجال هو كيف تمّ هذا التعايش الذي لم يكن هادئاً على الدوام؟ كيف توجب على الفلاسفة «تكييف» مفاهيمهم على هذه الحقيقة؟ وبالعكس كيف استطاعت أيديولوجية الاستعمار أن تتكيّف مع الأيديولوجية السائدة في ذلك العصر وهي عالمية التنوير. وإذا كان بإمكاننا التحدث عن الاستعمار في القرن الثامن عشر فذلك مختلف بالطبع عن الاستعمار الإمبريالي الذي ساد خلال القرن التاسع عشر.

ثمة اتجاهان يسيطران على التوجه العالمي لعصر الأنوار. الاتجاه الأول يرى في التصوّرات والممارسات التي تختلف عما لديه قطعة من الايمان بالغيب؛ مما يدفعه بسهولة إلى التعتيم على العقل أو إلى الإقفال عليه. أما الاتجاه الثاني وهو الأقوى فهو يتمثّل في خضوع أوروبا بالذات للإرهاب وللأوهام؛ مما دفع أيديولوجييها إلى احترام القيم الغريبة، وإن بشكل نسبي، أو هذا ما دفعهم في مختلف

الأحوال لمحاربة التعصّب الديني بأشكاله المختلفة، بما فيه تعصّب المبشرين.

يعتبر القرن الثامن عشر بحقّ، عصر التنوير؛ ففي هذا العصر حقّق العقل تقدّماً لم يبلغه في الماضي قط. بمعنى آخر، لقد بدّد العقل أوهاماً كما لم يفعل ذلك إطلاقاً في التاريخ. إلاّ أن الفارق بين أوروبا وبين المجتمعات الأخرى يظل في تلك الفترة فارقاً كميّاً؛ فالمجتمع، أي مجتمع، عبارة عن أفراد يتمتعون بدرجة أو بأخرى بملكات ذهنية طبيعية، أو بعبارة أخرى بنسق أفكار يمكن أن يصبح على الدوام واضحاً ومميّزاً.

أما الاستعمار «الحديث»، الذي يمتاز بالسيطرة والنهب وتدمير الثقافات، فهو استعمار لا يمكن تبريره. وهو غير ضروري إطلاقاً كما يقول لامرسيه. إنّ تطابق «الأفكار الاقتصادية» فيما بين الأمم يلغي الحاجة إلى السيطرة وإلى إحلال المؤسسات البدائية بمؤسسات أوروبية لا يمكن تبريرها جميعاً بشكل عقلي.

وبما أنه لا وجود لمفاهيم الكلية الاجتماعية الاقتصادية - السياسية، ولا وجود لمفاهيم تتعلق بمجتمعات شاملة، كما هو الأمر في استعمالنا الدارج هذه الأيام، وهي مفاهيم يُعْقَلُ كل عنصر من عناصرها في إطار علاقته بالعناصر الأخرى[13]، لذلك نميز في كل ما يختص بالمجتمع الأوروبي بين ما هو إيجابي وما هو سلبي، بين ما هو عقلي وما هو من قبيل الأوهام والخرافات، بين ما يمكن اعتباره نموذجاً من الناحية الاجتماعية وما لا يدخل في هذا الإطار. هكذا أدت أفكار التنوير في القرن الثامن عشر إلى نوع من الاحتكاك المرغوب فيه بين أوروبا وأجزاء العالم الأخرى. ولكن لا بدّ من

العناية باختيار المظاهر « المشؤومة » في المدينة ، والتي يعتبرها معظم الفلاسفة - باستثناء ديدارو وروسو - عناصر جانبية وسلبية في معظمها .

لقد أشار كل من راينال وديدارو بوضوح إلى العلاقات بين التنوير والثقافة التقنية الجديدة التي ظهرت في أوروبا ، بين التنوير والتطور الاقتصادي الجديد ، الأفكار الجديدة (الرأسمالية ، على ما يظهر!) وما يراد منها من استعمار رفضه عصر التنوير : « لا حاجة للبدائيين لأنوار المدينة... اهربوا ، يا سكان الأدغال التعساء ، فإن الحيوانات المتوحشة لا تلقى الرعب الذي ستواجهونه من السكان الذين ستقعون فيما بعد في قبضتهم... » .

أما الايديولوجيون الذين أتوا عند نهاية عصر الأنوار ، أمثال دي جرندو ، فقد ميّزوا بين عالمية الأنوار والعقل ، والممارسات الاستعمارية السابقة ، لكي يتمكنوا بالتأكيد من توجيه اللوم لهذه الممارسة ، ولينصحوا بالتالي بمتابعة تطور الأولى في الشعوب البدائية . إن استراتيجية هذا العهد الجديد قد تلخصت بما يلي : « انقلوا إليهم فنوننا ، لا مساوئنا ، قوانين أخلاقنا ، لا مثال نواقصنا ، علومنا لا تشكيكنا ، حسنات المدنية لا إرهاصاتها ؛ أخفوا عنهم أن الناس ما زالوا يتقاتلون وما زالوا أسرى عواطفهم حتى في هذه البقاع التي تبدو الأكثر تمدناً » .

إن ما يبدو هنا تمنيات ورعة ونصائح أبوية خجولة[14] ، سيتحوّل فيما بعد وبإرادة لا واعية ، إلى إخضاع العالم لقوانين هذه الإرادة . فالحديث عن إقناع البدائيين بحسنات التنوير وبالبحبوحة الاقتصادية ، حديث سيتكرر . أما بعد قرن من ذلك فلن يتعدّى

الحديث التذكير بمصالح القوى الاستعمارية[15].

ثمة صلة وثيقة بين أيديولوجية البدائي الطيب وبين مناهضة الاستعمار. ولكن لا بدّ من تسجيل الفرق حين نتحدث عن هذه الأيديولوجية عند روسو ودي رينال من جهة وعند سائر الفلاسفة من جهة أخرى. فروسو حين يستعمل مفاهيم الأنوار، وبالرغم من ندرة ذلك أحياناً، يستعمل عبارات الترف والتصنع (« مجتمع الاستهلاك ») أما المجتمعات المتوحشة أو البدائية فهي برأيه نموذج المجتمعات الأصلية، المجتمعات التي تلتقي مع الحاجات المباشرة، مع الأفكار الفردية الاجتماعية. أما ما يسميه معاصروه بالمجتمع « المتنور » فليس برأيه إلا مجتمعاً لا تتعدّى الأنوار فيه حدود الكماليات والتصنع والسطحية. أما كوندورسيه فقد اعتبر، بالرغم من أخذه بأطروحة البساطة الطبيعية لدى البدائيين، أنّ الثقافة المتنورة ليستّ إلا التحريك البسيط، التطور المنطقي البسيط لهذه « الأفكار » والذي نجده بالقوة لدى البدائي. إنّ الأنوار عبارة عن تقدم فعلي. فإذا بدا التناقض واضحاً في هذين الرأيين من الأنوار، فذلك لا يتعدى التعبير بشكل مغاير عن الإشكالية الواحدة.

يتفق كل من ايفانز ـ بريتشارد وليفي ـ شتراوس على تأكيد أنّ الأنتربولوجيا الاجتماعية قد بدأت في نهاية القرن الثامن عشر[16]. فإذا عبّرنا عن هذا العلم بالنظرية المتماسكة التي تتناول الإنسان في مجتمعه، فكلامهما صحيح بالتأكيد. أما الفلاسفة، فنظراً لإرادتهم بدراسة الإنسان في مجتمعه، ولطبيعة هذا المجتمع في ما يتعدّى الخصوصيات الجزئية العابرة، كانوا من أوائل البحاثة الأنتربولوجيين الذين شهدهم التاريخ. أما إذا أردنا فعليًّا أن

نتناول مضمون هذه الأبحاث المنهجية، لأدركنا بسرعةَ مدى تباعدها، حتى نظريًا، عن الأبحاث الأنتربولوجية الحديثة؛ فالمفاهيم المركزية التي أتت بها، من حس طيّب، إلى حسّ مشترك، إلى العقل والأفكار الأصيلة في كل فرد، والطبيعة الإنسانية، جميع هذه تشكّل الأساس لنظرية قابلة للتطبيق على البدائي وعلى الإنسان المتنور أيضاً. وما دمنا لا نملك مفهوماً يعتبر المجتمع بنية من علاقات إنسانية لها دلالتها، فالنظرية لا يمكنها أن ترى الفوارق. إن الفوارق بين الثقافات لا تتعدى تغيّرات تعود في مجملها إلى الأوهام والمخادعين، هذا حين يترك العقل أو حين يستسلم لعواطفه. بالطبع إنّ التفسير المستند إلى التصنّع وإلى التأويلات النفسانية الذي ساد أثناء القرن الثامن عشر، يختلف عن التفسيرات «الاجتماعية» المعاصرة، التي تدرس الإنسان بقدر ما يشكل مع أمثاله جماعة لها ميزاتها التي تختلف عن ميزات الأفراد. إنّ غرض الأنتربولوجيا التي ظهرت بعد عام 1930 هو بالتأكيد دراسة هذه الميزات العامة التي تشكل «مجتمعات» هذه الجماعات.

يتمثّل الخلاف الثاني في طريقة إجراء هذه الأبحاث بالذات. إذ لا يمكن تصوُّر وجود دراسات ميدانية في القرن الثامن عشر. لا يعني ذلك نقصاً في «الصرامة» العلمية أو في المنفعة العلمية: على العكس إنّ حشرية البحاثة الرحالة أمر بالغ الوضوح. إلا أنّ الملاحظة لم تكن تتعدى البحث التجريبي والاستنتاج الحدسي. إن المحيط الإنساني المباشر والمتجانس الذي يعيش فيه البدائي يسمح بمراقبة أفكار البدائيين ومراقبة سلوكهم، كما يمكننا إعادة بناء هذا النسق الفكري بواسطة الاستنتاج والحدس. وقد لاحظنا حتى عند هؤلاء، كما يرى دي جراندو الذي حاول إرساء قواعد بحث

تجريبي ميداني ، كيف لا تتعدّى الدراسة مجرد التأكيد على نتائج الأبحاث الحدسية . إنّ الدراسة الميدانية دراسة مسطّحة جداً ، إنها لا تتعدى المثير الذي يحمل على التفكير في أحسن الحالات .

والنتيجة الثالثة : لو عرف الأفراد الذين يشكلون مجتمعاً معنى ممارساتهم المباشرة ، وبمعزل عن الأوهام والطغيان العابر ، لأصبح كل مجتمع بمعنى من المعاني مجتمعاً نصف متوحّش ، أو نصف متنور . بعبارة أخرى إنّ المجتمعات البدائية هي أيضاً مجتمعات متنورة ، ولكن بدرجة أقل . إن الايديولوجية الاستعمارية الحديثة ، التي تحدّدت بإرادة « تطوير » البدائيين (بما لديهم من عقلية ما قبل منطقية ، ومن مخلفات ما قبل تاريخية) لم يكن لها من معين في تلك الفترة . إن مناهضة الاستعمار التي شهدناها في عصر الأنوار لا تعود إلى مماحكات خلقية ، بقدر ما تعود الى مفاهيم ذلك العصر بالذات . والاستعمار الحديث ، بمعنى السيطرة التي يريدها التاريخ في المجالين الاجتماعي والثقافي ، هو مفهوم غريب عن تلك الرؤية . وهذا ما بدا واضحاً لروسو الذي اعتبر الأنوار مجرد نقل « للتصنّع » وللكماليات الأوروبية . أما كوندورسيه[17] . فقد اعتبر هذا النقل بمثابة سيرورة هادئة تقوم على انسجام الأفكار والحاجات والمصالح ،وسيلة هذا النقل بالنسبة له ولأمثاله مثل كنساي ولي مرسيه هي « التجارة » . فإذا اعتبرنا موقف روسو أكثر المواقف « تطرّفاً في بساريته » برفضه نشر الأنوار ، بل هذه الأنوار بالذات ، وإذا اعتبرنا آراء كوندورسيه الأكثر تفاؤلاً بافتراضها « الانسجام الاقتصادي » وهذا ما سيفيد منه باستيان في بداية القرن التاسع عشر ، فإنّ أفكار دي رينال هي دون شكّ الأكثر وضوحاً والأكثر تشاؤماً لرفضه ، دون

الوقوع بالأوهام : تجارة متنوّرة ستقود دون مواربة للنهب وللسيطرة التي تقضي على الثقافة .

خلاصة

إذا تجاوزنا العبارات المباشرة ـ السياسية والاقتصادية ـ والتي تقال بشكل غير متكامل ،أو لا تنطبق كليّا على الواقع ، فإن إزالة الاستعمار تبدو بمثابة الابتعاد عن المركز ، او بمثابة التخطّي للإثنية المركزية ، كما سجّلنا ذلك في المدرسة التطورية الخطية . بهذا المجال أيضا لا بدّ للأنتربولوجيا من أن تقوم بوظيفة هامة : دور العلم المفتاح وسط مركّب « العلوم الانسانية » غير المتجانس .

وفي الواقع ، لا يمكننا اعتبار التركيز الساذج على الإثنية المركزية كما تجلى لدى الفيكتوريين غريبا عن الانتربولوجيا . ومفهوم الاثنية المركزية بالذات مفهوم لازم لهذا العلم ، إنه نتيجة العودة النقدية التي قامت بها الأنتربولوجيا لأصولها ولتاريخها الخاص .

لقد أعيد البحث في الإثنية المركزية الفيكتورية بطريقتين وعلى مستويين مختلفين : المرة الأولى من خلال المدرسة التعدّدية النسبية في الثلاثينات ، والمرة الثانية من خلال سيرورة إزالة الاستعمار في عصرنا الراهن . لقد حاولت الوظيفية كما حاولت مدرسة الثقافة النسبية بشكل خاص ، تجاوز ما تضمنته الإثنية المركزية في الأيديولوجيا الفيكتورية . إن التعددية « المناهضة للاستعمار » في عصرنا الحالي هي التعبير الفعلي على هذا التجاوز .

إن ازالة الاستعمار جارية على قدم وساق ، وستستمر ؛ أولاً إنها

ليست آيديولوجية ، بل واقعة أيديولوجية وتاريخية أيضاً . ثم إن حركة إزالة الاستعمار قد اعتبرت الأنتربولوجيا الكلاسيكية عبارة عن خطاب غربي يمتاز بالنزعة الإثنية المركزية ، هذا في الوقت الذي تزعم فيه هذه السيطرة على كل خطاب . إن النظرية الأنتربولوجية هي نظرية إثنية مركزية بالضرورة ، ما دامت تنظر الى محتوى الثقافات غير الغربية بلغة الثقافة الغربية ومن زاوية الأنتربولوجيا بنظرتها الشيئية .

لقد ركّزنا في تحليلنا للقرن الثامن عشر على عدم معاصرة فكرة التنوير للاشكالية "الأنتربولوجية" المعاصرة . وقد سنحت الفرصة الآن للإصرار على ما يشكل فعاليتها وأسسها ، واللذين يؤكدان على جاذبية الأنتربولوجيا المعاصرة . فالعصر الراهن يتشابه في وجوه كثيرة مع عصر الأنوار ، وبشكل خاص في « مناهضته للاستعمار » ، وبموقفه النقدي تجاه « المجتمع الصناعي » المتحالف مع الثقة بقوة التقنية التعليمية والتحررية ، بنقد عدم المساواة بين الناس وبين الأمم ، بمحاولته للتفكير بعالمية المجتمع الإنساني ؛ باختصار ، بمفهوم متكامل يتعلق بالعالمية حيث يضاف التفكير « الفلسفي » للعالم المعاصر (برك ـ شتراوس ـ جولين) إلى جانب التحليل التجريبي . ألا نجد في مؤلفات جولين شيئاً يشابه العودة إلى « خرافة » البدائي الطيب؟

أكثر من « خرافة » ، وأكثر من « أطروحة » ، إنّ مفهوم البدائي الطيب هو حصيلة المقارنة بين أوروبا « الثقافية » وسائر الثقافات ، وليس مجرد زعم أوجده « العلماء » أو اساتذة الآداب . إن مفهوم البدائي بغض النظر عن دلالته الأيديولوجية ، هو التعبير عن العلاقة

الجديدة بين أوروبا وسائر المجتمعات، التي عليها أن تقضي على جوهرها الخاص بمساعدة أوروبا. لقد تطور العصران، وصار هذان الموقفان غريبين بالنسبة لنا. ولكن بدرجات متفاوتة. لقد أصبحت الأيديولوجية الإمبريالية غريبة عنا على مستوى المفاهيم، بسبب الظرف الذي أوجد هذه المفاهيم.

قد نفهم الآن وبصورة أوضح، لماذا ألحقنا تحليلنا للعلاقة الفعلية بين الاستعمار والأنتربولوجيا بالبحث في العلاقة بين التنوير والمجتمع أو المجتمعات (أو «الأمم» كما كان يقال حينذاك)، أي لماذا اخترنا طريقة تفكير عصرٍ لم يعرف الاستعمار ولا الأنتربولوجيا بمعناها المعاصر. لقد تميّزت أيديولوجية عصر الأنوار بازدواجية عميقة؛ ففي الوقت الذي تسعى فيه لصياغة نظرية منهجية تجريبية بخصوص المجتمعات غير الغربية ـ بعبارات إيفانز بريتشارد، في الساعة التي شهدت ولادة الأنتربولوجيا ـ أظهرت أيضاً المسافة التي تفصل بينها وبين الأنتربولوجيا الفيكتورية. إن ما ينقصها بالفعل ليس الميزة المنهجية، ولا النقص في الوثائق، بل تلك النظرة الإثنية المركزية[18]، التي تنظر للمجتمعات الأخرى نظرة عينية (غرضية). وغياب هذه النظرة عن ذلك العلم له علاقته برفض التموضع عن طريق العنف، له علاقته «بمقاومة الاستعمار». لا يعني ذلك إطلاقاً عدم وجود نوع من السيطرة، من الاستعمار، قبل عصر الأنوار؛ فالاستعمار كان قد تعمّم في أميركا، وعلى الشواطىء الأفريقية، وما بين أفريقيا وأميركا، من ضمن «تجارة مثلثة» تجمع بين العبيد والبضائع. ومع ذلك فإنّ أيديولوجية الأنوار التي تزامنت مع تجارة العبيد والمتاجرين بهم، لم تشكل قطيعة كاملة مع التصوّرات الأوروبية عن المجتمعات الغريبة، كما هو الأمر منذ

عصر النهضة. إن أفكار عصر التنوير بموقعها ما بين« الماركنتيلية» (الاستعمار ونهب مناجم الذهب) والاستعمار الصناعي الحديث الذي تولّد عن الرأسمالية، ليست إلا اللحظة التقدمية القصيرة التي عاشتها الأفكار البرجوازية. صحيح أنّ «الليبرالية» المتأخّرة، مفهوم التبادل الحرّ في العلاقات الدولية، هي حصيلة التنوير، ولكن ذلك لا يصدق على التصوّرات الإمبريالية الضيقة، كما لا ينطبق أيضاً على الليبرالية الاقتصادية التي تعتبر بمثابة تبرير للسيطرة والنهب الاستعماريين.

هذا ما يساعدنا على فهم الرغبة لدى بعض الأنتربولوجيين المعاصرين في العودة إلى أصول علمهم،
لدى بعض الأنتربولوجيين المعاصرين في العودة إلى أصول علمهم،
للعودة إلى القرن الثامن عشر. في الواقع، إن الثقافة الغربية لم تحاول أن تنفتح على العالم كما حدث في عصر الأنوار، دون أن تقلّل أو أن تُحِطّ من قيمة الثقافات الأخرى، كما هي الحال في الفترة التي تميّز مرحلة الاستعمار[19].

لا نقول ذلك، لنبشّر بنوع من العودة إلى مفاهيم القرن الثامن عشر وأطروحاته، بل لنتلمّس عناصر تَخَطٍّ للإشكالية الأنتربولوجية الفيكتورية والكلاسيكية. إنّ الأنتربولوجيا المعاصرة تحاول أن تجد طريقها ما بين العالمية والتميز، كما تحاول أن تفكر بهما مجتمعين، دون أن تحاول العودة إلى القرن الثامن عشر، مهما كانت عظمته (لأن بساطته كانت أيضاً أكبر من طموحاته). إنّ ما تحاوله هو الاستفادة أو استلهام انفتاحه وحسب.

الحواشي

(1) ملاحظات حول مختلف الطرق التي يجب اتباعها في دراسة الشعوب البدائية، 1800.

(2) من هنا كان مفهوم « التاريخ الفلسفي » أو « المعقلن ».

(3) « لغة الحساب »، 1760 (La Langue des calculs)

(4) Le Vaillant, **Voyages dans l'interieur de l'Afrique.**

(5) Pruneau de Pomeraye, **Description de la Nigritie.**

(6) يبدو التصنع بوضوح أيضاً في مؤلف الأب ديبوا حول الهند؛ إذ قضى المؤلف سنوات طويلة في الهند وأجرى أبحاثاً ميدانية قصد منها إبراز الثقافة الهندية، انطلاقاً من تعدّيات « البراهمة ».

(7) Steebs, **Essai d'une description générale despeuples policés et non policés,** 1769.

(8) راجع الحاشيتين (5 و7) أعلاه.

(9) إن قلب الإحساس الطيب إلى إيمان بالغيب دليل تسرّع وعدم مبالاة: « كيف تحوّل هؤلاء إلى أكلة لحوم البشر؟ قد يجوز الافتراض أنّ مجاعة ما قد حصلت، وجد الناس فيها أنفسهم مجبرين على أكل جثث جيرانهم أو أجدادهم الذين توفوا أمامهم من الجوع... لقد كان الجوع سبب هذه الولائم المزرية؛ هكذا تسلّط الوهم والثأر ليجعل من الجثث فيما بعد أفضل المآكل بالنسبة للمحاربين. والضحية الأكثر تقبلاً من قبل الكهنة المتوحشين والمتعطشين للدماء... ».

Babié de Bucenay, **Voyages chez les peuples sauvages, ou l'Homme de la nature,** 1801.

(10) مقالة « **Despotism** » في دائرة المعارف.

(11) إنّ التشابه ما بين النصين لا يعود إلى العصر فقط، بل لأن مقالة « **Despotism** » يحتمل كان قد كتبها ديدارو؛ ولأن كتاب دي رانيال يعود في تحريره إلى أحد « عبيده »، واسمه أيضاً ديدارو.

(12) Le Mercier de la Rivière, **L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques,** 1767.

(13) لقد ابتدأ الفيزيوقراطيون (كانسي، لامرسيه) والاقتصاديون (أ. سميث، ومن ثم ريكاردو) بإطلاق اسم نَسَق أو نظام على مجمل الممارسات الاقتصادية.

(14) «لنحاول ما إذا كان بالإمكان تحريكهم نحو حياة أكثر رفاهية وسعادة، وذلك بإعطائهم بعض الأمثلة والنماذج. فإذا لم يكن بإمكاننا أن نعلمهم الفنّ والثقافة، فبإمكاننا إشعارهم بحسناتها. وإذا لم نتمكن أيضاً من ذلك فعلينا البحث في سبب عنادهم... وإذا وجدنا طريقة ننقل بها الشعوب البدائية إلى الحالة الرعوية أو الزراعية، فإن ذلك سيفتح أكثر الطرق ضمانة لإيصالهم دون شك إلى معارج التمدّن» (دي جرندو).

(15) «إن مسألة الاستعمار بالنسبة لبلاد قَدَرُها تصدير الصناعة، مثل بلادنا، هي مسألة البحث عن أسواق للتصريف... ولكن ثمة نقطة أخرى... إنها الناحية الإنسانية أو الحاملة للتمدّن في المسألة... يجب أن نقول بكل صراحة إن للأعراق المتقدمة حقاً تجاه الأعراق الأدنى منها» (J.Ferry, **Discours et Opinions).**

(16) **Essays in Social Anthropology,** 1962. ثم إنّ موقف ليفي شتراوس من هذه المسألة معروف.

(17) لقد كتب كتابه **«Tableau historique des progrès de l'esprit humain»** أثناء وجوده في السجن، خلال فترة الإرهاب، ثم اعدم بعد ذلك.

(18) وهي نظرة نجدها تتميّز بالعمق والصراحة لدى بعضهم، كما تتميّز بالنرجسية والشراسة لدى بعضهم الآخر.

(19) جاك بيرك، المصدر نفسه: «يجب الاعتراف لما لعصر الأنوار - وبرغم أنف الفاتحين - من الجرأة والطموح لقيامه بعمل تفتخر به البشرية كافة، إنه قوة تاليف الموسوعات، والواجبات العالمية، وفكرة الإنسان الطبيعي؛ مما يؤلّف بين البشر كافة.

الفهرس

القسم الثالث :

الانتربولوجيا المعاصرة ومرحلة ازالة الاستعمار

ملحق :

1990/8/360

